IOAN PETRU CULIANU

Psihanodia

POLIROM

Ioan Petru Culianu

Psihanodia

O prezentare a dovezilor cu privire
la ascensiunea celestă a sufletului
şi la importanţa acesteia

Ediţia a II-a

Traducere de Mariana Neţ

POLIROM
2006

Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance
© 1983 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands
© 2006 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediţie

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-2484-3
ISBN PDF: 978-973-46-2483-6
ISBN print: 973-46-0094-X

Coperta: Radu Răileanu

Notă asupra ediţiei

În ediţia întîi, *Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, publicată de Editura E.J. Brill din Olanda (Leiden, 1983), era inclusă, ca volumul al XCIX-lea, în seria „Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain", coordonată de istoricul religiilor M.J. Vermaseren. Cartea purta, de asemenea, menţiunea [*Psychanodia*] „I", fiind, în intenţia iniţială a autorului, primul volum din trei plănuite a purta titlul de *Psychanodia* (v. „Cuvînt de mulţumire", *infra*, p. 7). Ediţia românească nu reproduce, firește, cele două indicaţii amintite. Autorul şi-a continuat, ca istoric al religiilor, cercetările asupra „ascensiunii sufletului" – temă centrală a operei sale –, dar cărţile următoare consacrate subiectului (*Expériences de l'extase*, Payot, 1984 şi *Out of this World*, Shambhala, 1991; v. şi ediţiile româneşti: Nemira, 1997; Polirom, 2004[2]; Nemira, 1994, 1996[2]; Polirom, 2002[3]) n-au mai reluat titlul plănuit – după cum, de altfel, au modificat şi proiectul originar.

În această versiune românească a cărţii, traducerea citatelor din limba latină a fost realizată de Ana Cojan, iar traducerea pasajelor din limba germană – de Mihai Moroiu. Amîndurora, editorii le aduc mulţumiri şi pe această cale.

Tereza Culianu-Petrescu

Cuvînt de mulţumire

Primul volum al acestei cărţi reprezintă o versiune englezească integral transformată şi revizuită a tezei noastre de doctorat de la Sorbona, intitulată *Expériences de l'extase et symboles de l'ascension de l'Hellénisme à l'Islam*[1]*. Cartea intenţionează să prezinte un *status quaestionis* adus la zi cu privire la aşa-numita *Himmelsreise der Seele* în Antichitatea tîrzie, cu accent special pe discuţiile critice din istoriografia modernă. O scurtă bibliografie le va da celor care studiază istoria religioasă a perioadei amintite posibilitatea de a-şi lărgi cunoştinţele în acest domeniu destul de încîlcit. Volumele următoare din *Psihanodia* (II-III) vor cuprinde texte, traduceri şi comentarii referitoare la *Himmelsreise*[2]*. Textele vor fi mai ales în latină şi greacă, dar – dacă instrumentele filologice de care dispunem ne-o vor permite – volumele ar putea include şi texte copte şi iudaice, măcar în traducere. În ceea ce priveşte materialul extrem de important din spaţiul cultural arab, sperăm că, într-o zi, un arabist ar putea continua începuturile noastre modeste şi colecta toate tradiţiile islamice referitoare la *isra'* şi la *mi'raj*-ul lui Mohamed. Materialul medieval occidental ar merita de asemenea un volum special, din moment ce derivă, pe de o parte, din apocalipsele iudeo-creştine, iar pe de altă parte, din legendele despre *mi'raj*. În acest caz, ar fi necesară munca unei întregi echipe de cercetare pentru a materializa un astfel de proiect, mult prea greu pentru o singură persoană.

Autorul a început să lucreze la *Himmelsreise* în Antichitatea tîrzie în 1973, pe cînd era student la Facultatea de Ştiinţe ale Religiei de la Universitatea Catolică din Milano, sub directa îndrumare a profesorului Ugo Bianchi. Profesorul Mircea Eliade şi-a arătat de asemenea interesul faţă de mersul acestei cercetări şi adesea, la Chicago sau în altă parte, i-a oferit autorului ajutorul său preţios şi stimulator. În 1976, profesorul Michel Meslin de la Sorbona a preluat îndrumarea directă a tezei. Autorul recunoaşte aici cît îi este de îndatorat îndrumătorului său *(rapporteur)* pentru observaţiile competente, subtile şi răbdătoare pe care i le-a făcut.

Din 1978 pînă în 1980, orientarea decisivă a cercetării noastre s-a datorat nu numai persoanelor menţionate mai sus, ci şi bunăvoinţei fără egal a profesorului M.J. Vermaseren, care s-a şi oferit să publice cartea în seria sa „Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain". Fără

înţelegerea, toleranţa şi răbdarea dovedite de profesorul W. Noomen de la Universitatea din Groningen în perioada destul de lungă a elaborării tezei, care a depăşit cu mai mult de un an aşteptările noastre mult prea optimiste, această carte nu ar fi putut fi scrisă. Nu trebuie uitat nici ajutorul valoros primit din partea profesorului H.J.W. Drijvers şi din partea altor oameni de ştiinţă olandezi sau rezidenţi în Olanda, ca de pildă profesorul H.-G. Kippenberg (care ne-a ajutat la descifrarea scrierilor apocaliptice).

În timpul susţinerii tezei la Sorbona, profesorul L. Arnaldez a avut bunăvoinţa de a corecta multe greşeli de tot felul din capitolul referitor la legendele despre *mi'raj*. Profesorul Jacques Flamant, unul dintre puţinii specialişti în implicaţiile astronomice ale noţiunii de *Himmelsreise*, ne-a ajutat considerabil la îmbogăţirea şi nuanţarea capitolului despre trecerea sufletului prin sferele planetare.

O discuţie cu profesorul Gherardo Gnoli ne-a fost extrem de folositoare în înţelegerea problemelor referitoare la apocaliptica iraniană. *Ascensiunea lui Isaia* ne-a apărut într-o lumină nouă ca urmare a colocviului organizat la Roma (în aprilie 1981) de Ugo Bianchi, Gherardo Gnoli şi M. Pesce.

Doamna Jane Hampartumian a avut amabilitatea de a corecta dactilograma în limba engleză a acestei cărţi.

Tuturor persoanelor menţionate mai sus şi uneori – ca în cazul profesorului Drijvers, profesorului Eliade, profesorului Noomen şi profesorului Vermaseren – nu numai lor, ci şi familiilor lor, autorul doreşte să le exprime gratitudinea sa cea mai adîncă.

În sfîrşit, soţia autorului – al cărei ajutor, deşi nu de natură ştiinţifică, a fost mai mult decît eficient – este îndrituită să împartă cu el toate meritele lucrării de faţă, în cazul în care acestea există.

i.p.c.
Groningen, 19 iulie 1981

1*. Teza a fost susţinută pe 17 iunie 1980, în faţa unei comisii compuse din următorii profesori: L. Arnaldez, Mircea Eliade (membru onorific), Jacques Flamant şi Michel Meslin (*rapporteur*).

2*. Aceste volume au rămas din păcate în stadiul de proiect (n. ed.).

Introducere

În ştiinţă, ca şi în religie, tradiţia joacă un rol foarte important. Personalităţile de marcă ale trecutului continuă să exercite o mare autoritate şi influenţă, chiar şi atunci cînd conţinutul mesajului lor a devenit, cu toată evidenţa, obsolet.

Să luăm, de pildă, conceptul de „revoluţie copernicianã". Chiar oameni foarte învăţaţi continuă să folosească această formulă, în ciuda faptului că lui Copernic nu-i poate fi atribuită nici o revoluţie ştiinţifică. Ideea că Pămîntul nu este centrul universului infinit îi aparţine lui Nicolaus Cusanus. Copernic nu a împărtăşit aceste vederi; pentru el, universul era limitat, iar diferenţa dintre el şi scolastici consta doar în poziţia relativ centrală pe care Copernic o atribuia în sistemul său Soarelui. Giordano Bruno a fost primul care a realizat sinteza dintre heliocentrism şi ideea infinitudinii universului. În pofida acestui fapt, noi continuăm să numim „revoluţie copernicianã" o modificare semnificativă a vederilor ştiinţifice datorată lucrărilor lui Nicolaus Cusanus. Acest exemplu ilustrează capacitatea tradiţiei de a transmite concepţii greşite.

În disciplina ştiinţifică numită *istoria religiilor*, tradiţia are o influenţă la fel de mare ca oriunde în altă parte. În ciuda mai multor încercări de a-i anula forţele regresive, în această disciplină nu a avut loc nici o revoluţie copernicianã – iertaţi-mă, *cusaniană.* Între sfîrşitul anilor ’40 şi începutul anilor ’60, oameni de ştiinţă precum Gilles Quispel, Carsten Colpe şi H.M. Schenke au încercat să elimine cîteva dintre ideile *tradiţionale* cele mai absurde ale aşa-numitei *religionsgeschichtliche Schule.* Eforturile însă nu au fost continuate pînă la ultimele lor consecinţe logice. Există încă, în istoria religiilor, multe sfere în care ideile ce se revendică de la *religionsgeschichtliche Schule* continuă să exercite o influenţă puternică.

Scopul cărţii de faţă este de a combate din rădăcină vederile

„tradiţionale” greşite în domeniul a ceea ce se numeşte „die Himmelsreise der Seele” sau „înălţarea la cer a sufletului”, un domeniu în care orientarea dată de *religionsgeschichtliche Schule* continuă să deţină monopolul.

În afară de o prezentare critică a literaturii de specialitate, căreia-i sînt dedicate primele file ale studiului nostru, cititorul mai poate găsi în această carte descrierea cîtorva fenomene relevante privitoare la „înălţarea la cer a sufletului”, de la predecesorii lui Platon pînă la apocalipsele creştine medievale.

Predecesorii lui Platon au fost *medicine-men* greci precum Abaris, Epimenide, Empedocle şi Pitagora. Ei erau atît medici (*iatros*), cît şi profeţi (*mantis*) sau, pentru a folosi formula lui E.R. Dodds, *iatromantes.* Relatările lor avînd ca subiect călătoriile pe care le-au făcut pe tărîmul viziunilor au dat naştere genului apocaliptic grecesc. În mitul lui Er din Cartea a X-a a *Republicii*, Platon se referă la experienţa involuntară a unui cataleptic. Practica şi studierea catalepsiei şi a transei hipnotice erau specialitatea iatromanţilor.

În ontologia lui Platon există o corespondenţă între esenţă, valoare şi direcţia în spaţiu. Tot ce e mai sus e mai bun, tot ce e plasat mai jos e mai grosolan: acesta este unul dintre principiile fundamentale ale sistemului platonician. În consecinţă, răsplata sufletului virtuos după moarte va consta în posibilitatea de a contempla culmile cereşti, iar pedeapsa sufletului imoral va consta în a fi ţinut prizonier în adîncurile pămîntului.

Ulterior, schema tripartită a lui Platon (Iad-Pămînt-Cer) a suferit o modificare. Mai întîi, iadul subteran a fost transferat undeva în cer. Pedeapsa tradiţională a continuat să le fie aplicată acolo sufletelor celor lipsiţi de virtute. Tot peisajul infernal al miturilor lui Platon, cu rîurile, lacurile sale şi cîmpiile plîngerii, putea fi regăsit acum undeva sub sfera Lunii. În miturile lui Plutarh, chiar şi înflăcăratul Styx curge în sus, dinspre pămîntescul Hades înspre Lună.

În alte doctrine religioase ale Antichităţii tîrzii, întregul univers devine un sălaş al răului. Cele şapte sfere planetare, a căror influenţă asupra lucrărilor omeneşti devenise covîrşitoare datorită astrologiei,

sînt considerate lăcaşuri ale vicioşilor guvernatori astrali sau arhonţi, care pe de o parte conferă propriile lor vicii tuturor sufletelor ce intră în lume, iar pe de altă parte interzic drumul spre cer sufletelor care încearcă să părăsească lumea. Din fericire, un Mîntuitor pogoară din cer pe pămînt şi le dezvăluie discipolilor săi parolele pe care trebuie să le rostească în faţa arhonţilor, pentru a căpăta trecere liberă prin vămile cereşti.

Călătoria Mîntuitorului, a unui profet sau a sufletului însuşi prin cele şapte ceruri sau palate a devenit un loc comun al Antichităţii tîrzii. Mistica iudaică a fost preocupată în mod special de descrierea celor şapte ceruri sau şapte palate (*hekhaloth*) pe care trebuie să le traverseze profetul înainte de a fi condus în faţa Tronului lui Dumnezeu.

Tradiţia iudaică şi iudeo-creştină a călătoriei cereşti constituie principala sursă a legendelor arabe despre *mi'raj* sau înălţarea la cer a profetului Mohamed.

Apocalipsele creştine medievale depind direct de tradiţia apocaliptică iudaică şi iudeo-creştină. Totuşi, în unele cazuri este de acceptat şi o influentă directă a legendelor arabe despre *mi'raj* asupra apocalipselor creştine medievale.

Iată, în linii mari, ce va găsi cititorul în acest volum. Celor familiarizaţi cu opiniile „tradiţionale" în acest domeniu, ideile noastre li se vor părea şocante, dacă nu chiar revoluţionare. Celorlalţi – prin care înţeleg orice cititor, cu excepţia specialiştilor – cartea noastră le-ar putea fi de oarecare folos, mai ales în a-i împiedica să se lase prinşi de mrejele întortocheate ale „tradiţiei".

Sistemul transliterării cuvintelor arabe şi ebraice folosit în această carte este foarte simplu. Cu excepţia cîtorva cuvinte ebraice a căror transliterare precisă în toate detaliile părea extrem de importantă, în toate celelalte cazuri nu s-a făcut nici o distincţie între vocalele pline, lungi şi scurte.

(') şi (') au fost suprimate din cuvintele ebraice şi redate printr-un simplu (') în cuvintele arabe.

PARTEA ÎNTÎI

O delimitare a fenomenului şi o prezentare critică a istoriografiei moderne

Capitolul I

Delimitarea şi morfologia fenomenului

Formula lui Wilhelm Bousset „Himmelsreise der Seele” este de fapt profund nepotrivită. Cu această denumire pot fi desemnate trei categorii de *récits*[1]*; dar numai una dintre ele se ocupă direct de „înălţarea la cer a sufletului”:

A. Călătoriile revelatorii în lumea de dincolo.

B. *Descensus* şi *ascensus* ale unei entităţi supramundane, cu efecte revelatorii asupra discipolilor săi şi/sau cu efecte eliberatoare asupra celor care primesc revelaţia.

C. *Ascensus* şi/sau *descensus* al(e) sufletului.

Prima categorie aparţine în întregime genului apocaliptic, în timp ce numai cîteva texte din cea de-a doua (dar nici unul din cea de-a treia) (n-)ar putea fi considerate accidental apocaliptice.

A. *Călătoriile revelatorii în lumea de dincolo*

În ceea ce priveşte accesul cuiva la realităţile din alte lumi, ascunse fiinţelor obişnuite, putem vorbi de două feluri de revelaţii: a) revelaţia făcută celui în cauză; b) revelaţia *despre* cel în cauză comunicată altcuiva (prieteni, discipoli, neam, lume etc). Datorită efectelor sale, cea de-a doua formă de revelaţie ar putea fi echivalată cu o „înălţare la cer a sufletului”, întrucît *datum*-ul revelaţiei priveşte destinul sufletului după moarte.

J.J. Collins a dat o definiţie şi o clasificare foarte folositoare genului apocaliptic. După acest autor, „*Apocalipsa* e un gen de literatură revelatorie cu o structură narativă, în care o revelaţie e mijlocită de o fiinţă din alte lumi unui subiect uman ce are astfel

acces la o realitate transcendentală; aceasta are atît un aspect temporal, deoarece vizează salvarea eschatologică, cît şi un aspect spaţial, deoarece implică o altă lume, supranaturală”[2]. Collins propune următoarea clasificare a apocalipselor:

Tipul I: fără călătorie în lumea de dincolo;
tipul II: incluzînd călătoria în lumea de dincolo;
II a: apocalipsele „istorice” incluzînd o călătorie în lumea de dincolo;
II b: călătoriile în lumea de dincolo incluzînd o eschatologie cosmică şi/sau politică;
II c: călătoriile în lumea de dincolo fără o eschatologie cosmică şi/sau politică[3].

Categoriile b şi c din cel de-al doilea tip sînt incluse în întregime în fenomenul numit *Himmelsreise der Seele*. Trebuie remarcat din nou că această formulă este nepotrivită, din moment ce călătoria în lumea de dincolo are loc, în genul apocaliptic, uneori *in corpore*, alteori *in spiritu*, alteori într-un mod neprecizat. Numai rareori se pune problema unei „înălţări a sufletului la cer”, deşi e posibil ca revelaţiile eschatologice să le dezvăluie sufletelor celor morţi posibilitatea de a trece, integral sau parţial, prin aceeaşi experienţă ca şi eroul unei apocalipse.

Cum, pînă la urmă, cercetarea noastră depăşeşte cu mult genul apocaliptic, nu socotim necesar să urmăm nici criteriile de clasificare ale lui Collins, nici detaliile pe care ele le implică. Cu toate că *opus laudatum* editat de Collins reprezintă o încercare foarte meritorie de a oferi o listă exhaustivă a apocalipselor, clasificate după conţinutul revelaţiilor lor, în paginile de faţă interesul nostru se concentrează exclusiv asupra *formei* revelaţiilor, adică asupra actorului scenariului apocaliptic, asupra mijloacelor prin care ajunge el la viziune şi asupra configuraţiei lumii de dincolo, aşa cum o descrie actorul. În acest sens, dihotomia dintre eschatologia cosmică şi/sau politică *versus* eschatologia personală nu este relevantă[4].

Un criteriu infailibil de clasificare a scrierilor apocaliptice ar putea fi dedus din trăsăturile formale invariabile şi necontroversate care nu se găsesc în substanţa însăşi a revelaţiei, ci în tipul de

personaj care suferă sau îndeplineşte revelaţia. După un astfel de criteriu, există trei tipuri principale de apocalipse:

1. Apocalipsele al căror erou este ales de sus, datorită meritelor sale speciale în ceea ce priveşte lumea de dincolo (apocalipse elective sau „ale chemării").

2. Apocalipsele al căror erou este victima unui accident sau a unei boli grave. Ca şi în prima categorie, e vorba de o „chemare", involuntară şi eventual nedorită din punctul de vedere al subiectului, dar subiectul nu are aici nici un merit personal. Acest tip de *récit*[5]* ar putea fi etichetat drept acela al „apocalipselor prin accident".

3. Apocalipsele al căror erou se străduieşte să obţină o revelaţie. În contrast cu primele două tipuri, aceste apocalipse sînt *voluntare.*

Apocalipsele „căutării" sînt supuse ulterior unei clasificări multiple, în funcţie de mijloacele folosite întru obţinerea revelaţiei:

3.1. incubaţia;

3.2. absorbţia şi/sau ingerarea de halucinogene;

3.3. diferite tehnici corporale şi psihologice, inclusiv postul sau controlul hranei, controlul respiraţiei, controlul funcţiilor corporale etc.

1. *Apocalipsele „chemării"* par destul de rare în lumea greacă şi romană.

Cei aleşi sînt personaje biblice precum Avraam, Enoh, Isaac, Iacov, Levi, Moise sau Sem, profeţi ca Baruh, Ezdra, Isaia şi Mohamed, rabini ca Ioshua b. Levi sau cei patru care au intrat în *pardes*, sau personaje centrale din Noul Testament, precum Fecioara Maria ori apostolii Petru şi Pavel etc.

În ordine cronologică, apocalipsele cele mai importante din această categorie sînt *Cartea etiopiană a lui Enoh (1 Enoh)*, ale cărei cele mai vechi părţi preced, probabil, *Cartea lui Daniel*, unele dintre *Testamentele celor XII Patriarhi*[6], *Răpirea lui Moise*, *Apocalipsa lui Avraam*, *Testamentul lui Avraam*, *Cartea tainelor lui Enoh* (2 *Enoh*

sau Enohul slavon), *Ascensiunea lui Isaia*[7], *Apocalipsa lui Petru*[8], *Cartea greacă a lui Baruh (IV Baruh)*, *Cartea ebraică a lui Enoh (3 Enoh)*[9], *Apocalipsa lui Pavel*[10], povestirile despre *isra'* şi *mi'raj* ale lui Mohamed[11], *Visio Beati Esdrae*[12], *Apocalipsa greacă a lui Ezdra*, *Visio Pauli*, *Ascensiunea lui Moise* etc.

2. *Apocalipsele prin accident.* Poate că cel mai vechi exemplu de acest gen de apocalipsă este călătoria în lumea de dincolo a preaputernicului Er Pamfilianul, fiul lui Armenios, din *Republica*[13] lui Platon. Schema este preluată de Plutarh în relatarea experienţei lui Aridaeus-Thespesios din Soloi, în *De sera numinis vindicta*[14]. În Evul Mediu creştin, exemple de revelaţii accidentale apar în viziunea lui Wettin (824 p.C.)[15], în *Visio Alberici Cassinensis*, scrisă în 1227[16], în *Visio Tundali*, scrisă la 1148[17] etc. O astfel de schemă narativă pare să nu fie cunoscută în lumea iudaică, cu excepţia, poate, a poveştii lui Abimelech Etiopianul din *Paralipomena Jeremiae (3 Baruh)*, care totuşi ar putea fi influenţată de povestirile greceşti de acest gen şi care, în plus, nu are nimic de-a face cu o călătorie în lumea de dincolo[18].

3. *Apocalipsele „căutării"* se caracterizează printr-o fenomenologie mai complexă decît cele două categorii descrise mai sus.

3.1. Incubaţia şi, poate, ingerarea drogurilor sînt atestate încă în informaţiile fragmentare privitoare la vizionarii din Grecia arhaică[19]. Incubaţia rituală din peştera lui Trophonios din Lebadeea constituie cadrul narativ al mitului lui Timarh din Cheroneea din lucrarea lui Plutarh *De genio Socratis*[20]. Această experienţă este comparabilă cu catharsisul ritual al cavalerului Owein de la fîntîna Sfîntului Patrick din Lough Derg, în Irlanda, descris în *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, compus de călugărul H. din Saltrey în 1188-89[21].

3.2. Este posibil ca ingerarea drogurilor să fi fost atestată numai în cazul cuviosului Arda Viraz, eroul unei apocalipse iraniene din secolul al VI-lea p.C. În lichidul care umplea cele trei cupe băute

de Arda Viraz, R.C. Zaehner[22] a recunoscut haşişul. I. Sheftelowitz a presupus că „băutura de foc" consumată de Ezdra ar fi putut fi o substanţă de acest gen[23]. Oricum, se presupunea că un vizionar legendar din Grecia arhaică precum Aristeas din Proconnesos era capabil să se transforme în corb sau măcar să-şi părăsească trupul şi să ia forma unui corb[24]. Michael Psellos, platonicianul creştin din secolul al XI-lea, pretindea că a fost instruit în demonologie de un „profet din Elasonia" care, la rîndul lui, fusese iniţiat de un oarecare Aletus Livius, ce-i dăduse o poţiune şi un unguent cu care fusese transformat în corb şi izbutise să zboare astfel oriunde, în timp şi în spaţiu[25]. De curînd, M. Harner a făcut o încercare de a identifica halucinogenele capabile să producă un efect asemănător[26].

3.3. Incubaţia într-un loc sfînt (peşteră, fîntînă etc.) este de regulă precedată de alte tehnici ce favorizează extazul. Controlul hranei şi/sau postul sînt atestate pe scară largă[27], ca şi abstinenţa sexuală, puritatea morală şi rugăciunile.

După G. Scholem[28], mistica *merkabah*, de care sînt legate multe apocalipse iudaice cunoscute sub numele de „literatură hekhalotică", a fost practicată de o comunitate de *yorede merkabah*, posesori ai unei doctrine secrete. Admiterea în acest grup esoteric era condiţionată de opt calităţi morale şi de unele trăsături fizionomice şi chiromantice speciale. Înainte de a accede la o experienţă vizionară, iniţiaţii trebuiau să practice ascetismul timp de douăsprezece sau paisprezece zile şi să adopte o postură corporală potrivită pentru autosugestia prehipnotică[29].

B. *Kathodos/anodos ale unei entităţi supramundane*

O altă formă de revelaţie, care nu aparţine formal genului apocaliptic, este descrierea catabazei şi apoi a anabazei unei entităţi supramundane, de obicei un Mîntuitor *(salvator)* ce s-ar putea afla, dar nu se află neapărat, în poziţia de *salvator salvandus* sau chiar *salvatus* („erlöste Erlöser"). Există analogii, precum şi diferenţe, între scenariul unei coborîri/înălţări şi acela al naraţiunilor

apocaliptice. Principala analogie constă în faptul că atît entitatea supramundană cît şi vizionarul le dezvăluie discipolilor lor şi/sau întregii lumi realităţi ascunse din lumea de dincolo, privitoare la destinul (personal şi/sau colectiv) al omului, precum şi la configuraţia şi destinul universului. Dar, în timp ce un muritor trebuie oarecum să treacă dincolo de limitele condiţiei umane pentru a se înălţa la cer şi a căpăta revelaţia din partea entităţilor divine, fiinţa supramundană este ea însăşi o entitate divină şi, ca atare, îndreptăţită să cunoască tot ce le fusese tăinuit oamenilor. Prima sa mişcare, fie ca urmare a unei misiuni primite de la o entitate superioară, fie dintr-un sentiment spontan de milă, este *coborîrea* pe pămînt, urmată uneori de suferinţă şi chiar de moarte şi, la sfîrşit, de un *ascensus gloriosus* la cer. *În scenariul apocaliptic, omul este înălţat; în scenariul catabazic, zeul ar putea fi, literalmente, coborît.* Această idee are legătură mai ales cu ideologia creştină şi parţial cu cea gnostică şi nu se regăseşte aproape deloc în lumea greco-romană, nici în cea iudaică dinainte de apariţia religiei creştine.

Un episod creştin cu un *descensus absconditus* urmat de un *ascensus gloriosus* este relatat de scriitorul din secolul al IV-lea Firmicus Maternus[30]. Cristos coboară incognito pe pămînt, sălaş al răului:

> *...ut humanum genus a Mortis laqueis liberaret, vere omnia ista sustinuit, ut captivitatis durae iugum tolleret... clusit ianuas sedis infernae et durae legis necessitatem calcata Morte prostravit... fregit claustra perpetua, et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt, ecce terra contremuit et fundamentum suorum stabilitate concusso praesentis Christi numen agnovit*[31]*.

După aceea, el se întoarce în slavă la ceruri şi, de astă dată, *cognoscitur statim a custodibus caeli Filius Dei* („Fiul lui Dumnezeu a fost imediat recunoscut de păzitorii cerului").

Apocalipsa iudeo-creştină din secolul I cunoscută sub numele de *Ascensiunea lui Isaia*, care reprezintă în realitate numai partea a doua dintr-o scriere mai lungă ce începe cu *Martiriul lui Isaia*, se află într-o situaţie mai complicată. Elementele sale iudeo-creştine sînt greu de separat de cele gnostice, întrucît este posibil ca toate

variantele care au ajuns pînă la noi să fi suferit uşoare intervenţii gnostice. În secolul al IV-lea, Epifaniu, episcop de Salamis, relatează în scrierea sa *Panarion*[32] că gnosticii arhontici s-au folosit de scrierea apocrifă *Ascensio Isaiae*. Acesta nu este un caz izolat, din moment ce unele versiuni ale scrierii apocrife *Vita Adae* sînt neîndoielnic gnostice[33], iar altele, iudeo-creştine, conţin interpolări gnostice. Oricum, în *Ascensiunea lui Isaia* există cel puţin un motiv tipic gnostic, şi anume ignoranţa şi trufia „arhontelui şi a îngerilor şi zeilor care domnesc peste lume”[34]. După versiunea latină a scrierii apocrife, Dumnezeu îi spune Mîntuitorului:

> *Exi et descende de omnibus celis, et sis in mundo et vade usque ad angelum, qui est in infernum, transfigurans te secundum formam illorum, et non cognoscent te, neque angeli neque principes seculi illius: et iudicabis principem illius seculi et angelos eius et mundi rectores, ideo quia negaverunt me et dixerunt, nos sumus et sine nobis nemo est… et tunc exivit dominus de septimo celo et descendit in sextum celum… Cum viderunt eum angeli, laudaverunt et glorificaverunt eum, non enim transfiguravit se in figura eorum…*[35]*

În cerurile ulterioare, Cristos trebuie să ia succesiv forma îngerilor de la faţa locului, care nu prea par încîntaţi de această intruziune pe tărîmul lor:

> *Cum descendisset in quintum celum ibi statim transfiguravit se secundum formam angelorum illorum* (la fel ca în primul cer). *Ideo non cantabant ei, nec adorabant, apparebat enim illis similis eorum, ostendebat enim caracterem per singulos celos custodibus portarum*[36,37]*

După patimile şi învierea sa, Cristos e preaslăvit de corurile îngerilor, în timp ce se înalţă într-un *ascensus gloriosus*.

Ideea că eonul Crist, în coborîrea sa din *pleroma* pe pămînt, ia forma arhonţilor cosmici malefici, pentru a-i înşela şi a-i goli de putere, apare în doctrina ofiţilor relatată în secolul al II-lea de ereziologul Irineu din Lyon. Sophia anunţă venirea eonului Crist prin glasul lui Ioan Botezătorul şi-l pregăteşte pe omul Isus astfel încît Cristul pneumatic să găsească un *vas mundum* în care să

sălăşluiască, *„uti per filium eius Jaldabaoth foemina a Christo annuntiaretur* (Ialdabaot este fiul avortat al Sophiei şi căpetenia arhonţilor malefici). *Descendisse autem eum (sc. Christum) per septem coelos assimilatum filiis eorum dicunt et sensim eorum evacuasse virtutem"*[38,39*]*.

În acest mod, Crist anulează forţele malefice ale fatalităţii astrale din cerurile planetare, şterge – în sensul concret, fizic, al cuvîntului – *fatum*-ul. Prin breşa pe care el a creat-o, sufletul adeptului este liber să-şi găsească drumul spre pleromă.

Aceeaşi idee de bază a unui Mîntuitor care anulează puterile demonice ale prinţilor cerului apare şi în alte texte gnostice, de pildă în binecunoscutul *Psalm despre naaseeni* inserat de Ipolit din Roma (mort la 235) în lucrarea sa *Philosophoumena*[40]. Intenţia pogorîrii *soter*-ului gnostic este provocată aici de mila pe care o resimte el faţă de tribulaţiile sufletului omenesc. Şi aici, un *kathodos* al Mîntuitorului pregăteşte calea unui *anodos* al sufletului.

În tratatul *Protennoia Trimorphe*, descoperit la Nag Hammadi şi datînd de la începutul secolului al III-lea p.C., apare o relatare amănunţită a unui *descensus incognitus*[41], precedată de o menţiune atît cu privire la *descensus*, cît şi la *ascensus gloriosus*, pe care o redau după traducerea lui J.D. Turner:

> Şi m-am ascuns în fiecare şi m-am revelat în ei şi fiecare spirit care m-a căutat a tînjit după mine, pentru că eu sînt cel care a plăsmuit Totul, atunci cînd nu avea formă. Şi le-am transformat formele în (alte) forme pînă în momentul cînd o formă îi va fi dată Totului. Prin mine a apărut Glasul şi eu sînt cel care am pus răsuflare în toate ale mele. Şi eu am plăsmuit în ele Sfîntul Duh cel veşnic şi m-am urcat la cer şi am intrat în Lumina mea. (M-am urcat) pe creanga mea şi am şezut (acolo printre) Fiii (sfintei) Lumini. Şi (m-am retras) în sălaşul lor care (...) a devenit (glorios... Amin)[42].

În alte tratate din secolul al III-lea, precum lucrarea coptă *Pistis Sophia* din codexul Askew, relatarea amănunţită a unui *ascensus gloriosus* poate să fie făcută direct de Mîntuitor în faţa discipolilor săi. Evident, în acest caz Mîntuitorul trebuie să coboare din nou pe Muntele Măslinilor, înconjurat de lumina minunată a slavei sale

(doxa), pentru a relata ce s-a întîmplat în timpul călătoriei sale prin eoni, pentru a vorbi despre „misterele" pleromei[43].

Un *descensus incognitus* urmat de înstrăinare, patimi şi, în sfîrşit, de un *ascensus gloriosus* apare în aşa-numitul *Imn al Perlei* din tratatul encratit *Faptele lui Toma*, scris la Edessa în jurul anului 225 p.C.[44].

C. *Înălţarea la cer şi/sau pogorîrea pe pămînt a sufletului*

Ultima categorie de mărturii care ar trebui studiată îndeaproape se referă la *Himmelsreise der Seele*, în adevăratul înţeles al termenului: acela de pogorîre a sufletului individual pe pămînt şi înălţare a sa la cer. *Studierea acestui tip special de mărturii, originea şi istoria lor, relaţiile lor complexe cu celelalte două categorii discutate pe scurt mai sus şi, înainte de toate, teoriile ştiinţifice despre ele şi în jurul lor constituie scopul principal al lucrării de faţă.*

Varietatea materialelor şi a problematicii istorice cu privire la călătoriile revelatorii în lumea de dincolo descrise în scrierile apocaliptice şi cu privire la *kathodos/anodos* ale unei entităţi supramundane sînt tratate aici doar ca documente auxiliare şi, ca atare, o expunere şi o discuţie detaliată a lor nu par necesare. Dimpotrivă, o mai mare atenţie trebuie acordată textelor privitoare la înălţarea la cer şi/sau pogorîrea pe pămînt a sufletului şi, în capitolele următoare, comentariilor critice referitoare la istoriografia legată de acest subiect.

Ideea unei înrudiri între suflet şi stele era prezentă încă din Grecia presocratică, unde apărea şi ideea catasterismelor zeilor şi eroilor şi poate chiar credinţa în nemurirea cerească a sufletului[45]. După o *acousma* pitagoreică relatată de un neoplatonician tîrziu, „Soarele şi Luna sînt Insulele Preafericiţilor"[46]. Lui Heraclit i se atribuie ideea că sufletul „este o scînteie de esenţă siderală"[47]; iar

> faptul că sufletul omenesc se află într-o relaţie foarte strînsă cu cerul şi stelele şi chiar că vine din cer şi se întoarce în cer reprezintă...

părerea generală în *physiologia* ioniană, cel puţin din epoca lui Heraclit şi Anaxagora. Conform cu *physiologia* şi în frazeologie „materialistă", ceea ce porneşte ca *doxa* continuă să-şi exercite influenţa, uneori cu un accent sporit pe mîntuirea sufletului, alteori scoţînd mai mult în evidenţă gîndirea generală cu privire la microcosmos şi macrocosmos: omul este făcut din fragmente de cosmos, iar în moarte asemănătorul se întoarce la asemănător[48,49*].

Empedocle şi mai ales Platon au dat o orientare dualistă acestei credinţe străvechi. Pentru Platon, sufletul decade din fericirea existenţei cereşti în închisoarea de carne a trupului. El va reuşi să revină la contemplarea Frumuseţii eterne dacă şi numai dacă se va ţine deoparte de presiunile exercitate de trup pe parcursul unui anumit număr de încarnări[50].

Astrologia laică hermetică, ale cărei prime tratate au apărut în secolul al III-lea a.C., a contribuit, fără îndoială, la promovarea ideii de legătură strînsă între stele şi soarta omenească. Dar termenii în care se exprima această legătură erau mult mai concreţi decît ne închipuim noi. Nu numai că toate conceptele de bază ale astrologiei (semne, decani, grade, planete, aspecte, case, „sorţi" etc.) erau reprezentate ca entităţi personale, dar chiar studiul destinului astral avea un caracter revelatoriu. O voce divină a fost cea care i-a dezvăluit lui Nechepso secretele ordinii cosmice[51] şi, multe secole mai tîrziu, astrologul Ptolemeu încă mai era cuprins de un fel de elevaţie mistică atunci cînd contempla „corurile astrale"[52]. Într-una din părţile cele mai vechi ale *Cărţii etiopiene a lui Enoh*, astronomia şi calendarul sînt secrete pe care, ca să ajungi să le cunoşti, trebuie să faci o călătorie în lumea de dincolo[53]!

Ideea astrologică potrivit căreia fiecare dintre cele şapte planete guvernează, în conformitate cu poziţia, aspectele ei etc., asupra unui anumit cîmp al activităţilor omeneşti şi asupra rezultatelor lor, a condus la o consecinţă foarte însemnată, şi anume la influenta teorie a coborîrii sufletului prin sferele planetare. Tocmai această doctrină, combinată cu pneumatologia medicală stoică şi aristotelică, a dus apoi la teoria neoplatoniciană a „vehiculului" *(ochema)* sufletului. Sub o formă sau alta, mitologia întrupării

sufletului, derivată din sursele mai sus menţionate, a reprezentat una dintre constantele culturale majore din Antichitatea tîrzie, de la Basilide pînă la Hierocles.

Scenariul de a îmbrăca şi dezbrăca veşmintele planetare nu a fost singura formă de *descensus/ascensus.* Concurentul lui cel mai puternic a fost probabil modelul larg răspîndit al călătoriei prin multe vămi (uneori într-un număr incredibil de mare), ai căror paznici îngrozitori, cu forme de animale şi cu nume într-adevăr foarte ciudate, erau însărcinaţi să controleze paşaportul (adică „sigiliul" sau ecusonul), să verifice parolele şi uneori bagajul moral al sufletului. În acest caz, în cer se instaura un soi de regim militar, iar sufletul se presupunea că fusese şcolit în arta profundă a parolelor de trecere şi că ştia numele paznicilor şi ale sigiliilor protectoare, pentru a reuşi să traverseze vasta zonă cerească ocupată de forţele duşmane şi a ajunge la aliaţii săi, care aveau să-i acorde sprijin şi un repaus veşnic de la toate tribulaţiile lumeşti. Acest tip de scenariu privea doar înălţarea la cer a sufletului individual, dar se poate cu uşurinţă observa cît era el de strîns legat de *descensus incognitus* al Mîntuitorului. Cunoaşterea numelor, a însemnelor şi căilor spre lumea cealaltă se afla la loc de cinste în gnosticism, ca şi în *Oracolele chaldeene*, în Papirusurile Magice şi, într-o formă mai atenuată, în unele apocalipse creştine. Principala diferenţă dintre gnosticism şi doctrina chaldeană se referă la momentul adecvat pentru a folosi gnoza. Există prea puţine dovezi că adeptul filozofiei gnostice ar fi trebuit să facă vreodată uz de ea pe durata existenţei sale pămînteşti. Pentru el, gnoza era în primul rînd un mijloc de a-şi asigura destinul după moarte. Dimpotrivă, H. Lewy arată că elevaţia teurgică era o operaţie cathartică şi nu eschatologică şi, ca atare, avea loc în timpul vieţii adeptului[54].

Un alt grup de mărturii privitoare la schimbarea în bine a destinului în viaţa de după moarte derivă din ideologia misterelor. Dionysos era implicat, în mod tradiţional, în înălţarea sufletului la cer. În secolele I şi al II-lea p.C., divinităţile misterelor, inclusiv Persefona şi Cybele, de origine evident htoniană, erau în general plasate în cer. Se presupunea că ele primesc acolo sufletele

adoratorilor lor, după moarte. Problema dacă avea loc o înălţare la cer a sufletului în timpul vieţii celui iniţiat este relevantă numai pentru misterele lui Isis şi ale lui Mithra.

1. *Teoria trecerii sufletului prin sferele planetare*

Teoria trecerii sufletului prin sferele planetare, deja prezentă în gnosticismul laic din secolul al II-lea p.C., este reliefată în mod special în scrierile lui Basilide şi, foarte probabil, în cele ale fiului său, Isidor. Această teorie este folosită de autorul (sau autorii) tratatului gnostic *Pistis Sophia*[55] din secolul al III-lea. Ascensiunea sufletului prin planete şi debarasarea treptată de viciile cu care se molipsise el în timpul coborîrii pe pământ constituie obiectul capitolelor 25-26 ale scrierii hermetice *Poimandres*[56]. Unii savanţi susţin că întreaga doctrină era cunoscută de Numenius din Apameea, care i-a transmis-o lui Porfir[57]. Acesta din urmă a fost sursa directă folosită de Macrobius şi de Proclus[58]. Ipoteza cu pricina ar putea fi adevărată, dar nu există vreo dovadă hotărîtoare nici în favoarea, nici împotriva ei. Porfir avea, desigur, cunoştinţă de doctrină[59], însă principalele noastre mărturii privitoare la ea vin de la Macrobius, Servius şi Proclus[60] şi fiecare dintre aceştia se referă la surse care nu coincid niciodată.

Apoi, întreaga teorie despre *ochema* sau vehiculul pneumatic al sufletului, definitivată de ultimii neoplatonicieni[61], se bazează pe doctrina trecerii sufletului prin sfere. Această interdependenţă a celor două teorii este limpede exprimată în Propoziţia 209 din *Elementele de teologie* ale lui Proclus, reprodusă aici după traducerea lui E.R. Dodds:

> Vehiculul fiecărui suflet particular coboară prin acumularea unor veşminte (*chitones*) din ce în ce mai materiale; şi se înalţă la cer împreună cu sufletul, dezbrăcîndu-se de tot ce e material, recăpătîndu-şi forma proprie, după analogia cu sufletul care se foloseşte de el: căci sufletul coboară pe pământ prin dobîndirea principiilor iraţionale de viaţă; şi se înalţă la cer debarasîndu-se de toate acele însuşiri care au condus spre procesul temporal, cu care a fost el investit în timpul

coborîrii sale; el devine pur şi vid de toate acele însuşiri care folosesc procesului temporal[62].

Am încercat să demonstrăm în altă parte că doctrina preluării unor calităţi şi vicii de la planete avea o origine astrologică. Sursa ei probabilă, la care pare să trimită una dintre mărturiile noastre[63], a fost tratatul pseudo-hermetic *Panaretos*, în care era discutată concepţia „sorţilor" *(kleroi, sortes)*[64].

2. *Vămile cereşti*

Călătoria sufletului care se întoarce la cer este una dintre trăsăturile comune cele mai constante în sistemele gnostice, altminteri profund divergente, iar semnificaţia sa pentru gîndirea gnostică este sporită de faptul că ea reprezintă o credinţă care nu numai că e importantă în teoria şi în speranţele gnostice şi elocventă pentru modul de a concepe relaţia omului cu lumea, dar are şi o importanţă practică imediată pentru credinciosul gnostic, de vreme ce *înţelesul gnozei* este de a-l pregăti pentru acest eveniment final, iar întreaga-i instruire etică, rituală şi tehnică este menită să-i asigure împlinirea cu succes a acestui eveniment[65].

Conţinutul practic sau tehnic al gnozei priveşte

> ...„cunoaşterea căii", adică a sacramentelor ce trebuie îndeplinite acum, a „numelor" ce trebuie folosite pe urmă, atunci cînd sufletul care se înalţă la cer întîlneşte puterile, după ce şi-a părăsit trupul prin moarte, şi cunoaşterea oricăror pregătiri rituale sau etice pe care le-ar putea cere viitoarea trecere[66].

După cum am mai menţionat, catabaza/anabaza Mîntuitorului gnostic a devenit paradigma referenţială în experienţa propriu-zisă a adeptului. Scopul riturilor gnostice este de a pregăti înălţarea sufletului la cer. Pentru Marcos, de pildă, scopul extremei oncţiuni este de a face sufletul invizibil pentru „arhonţi şi puteri", astfel încît

> ...omul lăuntric să se înalţe pînă la realităţile invizibile, în timp ce trupul rămîne în lumea celor create, iar sufletul ajunge în puterea

> Demiurgului. Apoi, dacă ajunge la Puteri, după moarte, trebuie să spună următoarele: „Sînt Fiul Tatălui, al Tatălui preexistent, Fiul său în Prezent. Am venit să văd tot ce e al meu şi ce nu e al meu" etc. (...) Cu aceste cuvinte, scapă de Puteri. Apoi ajunge la însoţitorii Demiurgului, iar el, care a plecat din viaţa aceasta, le spune însoţitorilor Demiurgului: „Sînt un vas mai preţios decît Femeia care te-a făcut pe Tine" etc. (...) Imediat ce însoţitorii Demiurgului aud aceste cuvinte, sînt cuprinşi de o frică mare şi îşi recunosc propria origine şi înrudirea cu Mama lor. El (gnosticul) intră însă întru ale sale şi se scutură de învelişul său, care este sufletul[67].

Scrierile cuprinse în codicele Askew şi Bruce *(Pistis Sophia*, cele două *Cărţi ale lui Ieu* şi un fragment dintr-o lucrare gnostică necunoscută[68]) conţin numele şi formulele secrete menite să asigure trecerea sufletului prin porţile păzite de paznici fioroşi. Cu cuvintele lui De Faye:

> *Il s'agit de faire connaître aux adeptes de la secte les formules et les mots mystérieux qui assurent à l'âme, après qu'elle a quitté le corps, un libre passage à travers les compartiments ou les étages qui se succèdent dans le monde invisible. Le gnostique trouvait dans ces pages le viatique dont il aurait besoin un jour pour son voyage dans l'au-delà. C'était le manuel des mots de passe nécessaires à l'âme pour monter jusqu'à l'absolue lumière, jusqu'au Père*[69,70*].

Doctrina *Oracolelor chaldeene* are acelaşi scop practic. „Elevaţia" însăşi constituie actul principal în misterul chaldean[71]:

> Realizarea dorinţei sufletului de a se întoarce la locul din care a fost trimis pe pămînt de Intelectul Patern este posibilă numai atunci cînd sufletul şi-a amintit „parola" magică, uitată în momentul în care a intrat în trup. Această *synthema* care, atunci cînd e rostită, predispune Intelectul Suprem în favoarea dorinţei sufletului, este identică unuia dintre „simbolurile" (adică *voces mysticae)* pe care Intelectul, conform altui Oracol, „le-a arătat prin intermediul lumii" şi care sînt asimilate „frumuseţii inefabile". Termenii metafizici folosiţi în acest Oracol nu reuşesc să ascundă o doctrină fundamentală în teurgia chaldeană: formulele magice *(symbola, synthemata)* prin care teurgul izbuteşte „unificarea" cu zeitatea sînt identice cu gîndurile Tatălui Suprem,

împrăştiate de el prin lume cu intenţia de a-i păstra [acesteia] existenţa armonioasă. Datorită originii sale noetice, sufletul omenesc are cunoştinţă de acele „nume" care guvernează lumea *(arrheta onomata)*, dar le uită după coborîrea sa pe tărîmul materiei şi nu şi le reaminteşte decît după ce a fost eliberat din sclavia pămîntească. Prin rostirea acestor „parole magice", teurgul capătă stăpînire asupra puterilor cosmice invocate şi îşi ajută sufletul să se unească cu „frumuseţea inefabilă" a lumii supracereşti[72].

Mijloacele de a trece prin vămile supracereşti sînt descrise şi în Papirusurile Magice, iar parolele par a fi una dintre specialităţile acestora, deşi nu chiar în proporţia excesivă în care apar ele în mistica iudaică *merkabah*. Aşa-numita „liturghie mithraică" pare a fi o descriere a experienţei sufletului după moarte. Sufletul foloseşte o rugăciune pentru a ajunge la porţile focului ceresc, dincolo de care există o lume eterică a zeilor planetari. În faţa acestor porţi, sufletul trebuie să se prezinte paznicului şi să rostească o formulă magică: „Şi eu sînt o stea, care merge împreună cu tine, urcînd, cu razele ei de lumină, din adîncuri: *oxyoxerthouth*." Călătoria continuă, cu ajutorul lui Helios, prin alte porţi, dincolo de Pol şi de sfera stelelor fixe, pînă la Divinitate[73].

Unele formule incomprehensibile ale Papirusurilor Magice, atunci cînd se compun exclusiv din vocale[74] sînt, după toate probabilităţile, incantaţii melodice conforme sistemului grecesc de notare muzicală[75].

Numele secrete, parolele şi sigiliile joacă un rol determinant în mistica iudaică *merkabah*, exprimat, *inter alia*, în aşa-numita „literatură hekhalotică"[76]. Experienţa vizionară a avut loc în timpul vieţii adeptului şi a constat într-o trecere prin cele şapte palate cereşti *(hekhaloth)*, pînă la Tronul lui Dumnezeu[77]. Trecerea îi era permisă numai posesorului celor şapte sigilii, care conţineau numele magice reprezentînd „pilonii de foc din jurul Tronului de foc"[78]. În orice caz, formula magică rostită în faţa lui Dumiel şi Kaphtsiel, păzitorii celui de-al şaptelea *hekhal*, este doar o propoziţie în limba greacă într-o transcriere ebraică uşor eronată[79].

3. *Ascensiunea sufletului în mistere*

Se presupune că sufletul iniţiatului, în misterele Antichităţii tîrzii, ajunge după moartea trupului său pieritor pe tărîmurile cereşti stăpînite de Cybele[80], Dionysos[81] sau Persefona[82]. Deşi, după A. Delatte, ideea unei Persefone lunare apăruse deja într-un fragment pindaric[83], este totuşi ciudat că unele dintre divinităţile care, precum Persefona, erau numite în mod tradiţional *chthonia basileia*, sălăşluiesc acum pe Lună sau undeva în cer. Nu este însă în intenţia noastră să analizăm aici mărturiile privitoare la eschatologia misterelor. Vom lua în considerare numai acele texte care ar putea trimite la o psihanodie în timpul vieţii iniţiatului în misterele lui Isis şi ale lui Mithra.

1. Binecunoscuta *synthema* isiacă din *Metamorfozele* lui Apuleius pune un număr de probleme hermeneutice (poate insolubile)[84,85*]. Pasajul privitor la elemente *(per omnia vectus elementa remeavi)* pare să indice o călătorie de întoarcere, dar interpretarea spaţială nu este singura pertinentă. În 1900, K.H.E. De Jong, autorul lucrării *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste*, a ajuns la concluzia că interpretările posibile sînt trei la număr, iar cercetarea recentă nu e mai avansată:

1) o înscenare[86] (în continuare, R. Merkelbach a susţinut această ipoteză[87]);
2) o aluzie la invulnerabilitatea mistului *(mystes)*[88];
3) o călătorie extatică (ipoteza lui De Jong însuşi[89]).

În ediţia sa a Cărţii a XI-a din *Metamorfoze*, G. Gwyn Griffiths a discutat toate aceste posibilităţi[90]. Autorul, urmat recent de J. Bergman[91], crede că originea „trecerii prin elemente" ar putea fi egipteană. Oricum, nici o indicaţie nu ne permite să afirmăm că aluziile lui Apuleius se referă la o psihanodie.

2. Ideologia mithraică a înălţării este încă şi mai controversată. Celsus, autor păgîn din secolul al II-lea, a descris în *Alethes logos*

binecunoscutul „simbol mithraic”, „o scară cu şapte porţi” atribuite celor şapte planete şi dispuse în ordine inversă zilelor din săptămîna planetară92. După Celsus, acest obiect simboliza „călătoria sufletului prin sfere”93. S-a remarcat că ordinea planetelor nu era cea potrivită pentru o asemenea experienţă. Robert Turcan a sugerat atunci că scara mithraică ar putea simboliza un proces cronologic, o „săptămînă cosmică”, şi ea ar coincide cu un număr de reîncarnări94. Textele pe care se sprijină R. Turcan nu par să susţină însă o astfel de interpretare95. Mai mult, nu a fost rezolvată problema dacă obiectul descris de Celsus a existat vreodată. Chiar dacă răspunsul e afirmativ, este imposibil de dovedit şi că el a fost într-adevăr specific misterelor lui Mithra, şi că Celsus i-a dat o interpretare corectă. Seriile planetare apar destul de des pe monumentele mithraice96, dar nici una nu coincide cu aceea a simbolului (poate doar cu o singură excepţie97). Cu toate acestea, numărători astrologice complicate par să fie în legătură atît cu unele dintre aceste serii98, cît şi cu construirea de *mithreae*99. O comunitate care s-a dovedit capabilă de speculaţii ştiinţifice atît de sofisticate a fost, desigur, capabilă şi să producă sau să folosească un simbolism de acest gen100.

Concluzie

Scopul capitolului de mai sus a fost de a face o scurtă prezentare şi clasificare a categoriilor de mărturii care formează obiectul controverselor istoriografice discutate în continuare în carte. Nu a existat din partea noastră absolut nici o pretenţie de exhaustivitate101. Pe temeiuri strict didactice şi euristice, am prezentat o tipologie generală a principalelor grupuri de mărturii cu privire la psihanodie şi la alte scenarii asemănătoare, din Grecia antică şi pînă la apocalipsele medievale, cu accent special pe Antichitatea tîrzie. Criteriile istorice au fost relevante pentru această clasificare în măsura în care ideologiile, fantasmagoriile şi performanţele Antichităţii tîrzii au o *origine* care, uneori, ar putea fi depistată în modelele arhaice, şi un *deznodămînt* care, destul de des, este realizat în lumea islamică şi în lumea medievală occidentală.

Cele mai importante clase de mărturii privitoare la cercetarea noastră sînt acelea legate de *ascensus* şi/sau *descensus* al(e) sufletului. În interiorul acestei categorii, au fost deosebite în continuare trei grupe principale:

1) mărturii privind trecerea sufletului prin sferele planetare;
2) în strînsă legătură cu 1), mărturii privind vămile cereşti;
3) mărturii legate de mistere.

Alte două clase de mărturii importante pentru cercetarea noastră, întrucît au o foarte strînsă legătură cu psihanodia, sînt călătoriile revelatorii în lumea de dincolo, ce formează o parte din genul apocaliptic, şi *kathodos/anodos* ale unei entităţi supramundane. Acestor trei clase principale le-a fost dat numele impropriu de „Himmelsreise der Seele" de către W. Bousset, unul dintre cei mai faimoşi reprezentanţi ai *religionsgeschichtliche Schule*. Critica şcolii germane în chestiune şi a susţinătorilor ei formează obiectul capitolului următor.

1*. În limba franceză în original (n. tr.).
2. J.J. Collins. *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, în J.J. Collins (Ed.), *Apocalypse: The Morphology of a genre (SEMEIA: An Experimental Journal for Biblical Criticism*, 14/1979, Missoula, Montana), 1979, p. 9.
3. *Ibid*., pp. 13-15.
4. Tipurile de informaţie eschatologică la care accesul e posibil prin intermediul unei călătorii în lumea de dincolo nu sînt întotdeauna atît de distincte ca în clasificarea lui Collins.
5*. În limba franceză în original (n. tr.).
6. Secolul al II-lea a.C.
7. Secolul I p.C.
8. Secolul al II-lea p.C.
9. Secolul al III-lea p.C.
10. Secolul al IV-lea p.C.
11. Secolele VIII-X p.C.
12. Secolele X-XI p.C.
13. 613c-62d.
14. 563b-568f.
15. *Cf.* F. Bar, *Les routes de l'autre monde. Descentes aux Enfers et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1946, pp. 104-5.

16. *Cf. L'autre monde au Moyen Âge. Voyages et visions. La navigation de Saint Brendan. Le Purgatoire de Saint Patrice. La vision d'Albéric.* Trois récits traduits par J. Marchand, Paris, 1940, p. XVI.
17. *Cf.* F. Bar. *op. cit.*, p. 106. *Visio Tundali* a fost scrisă cu puţin *înainte* de 1149.
18. *Cf. Paralipomena Jeremiae (3 Baruch)* III 3-5, în J.R. Harris, „The Rest of the Words of Baruch", în *Haverford College Studies*, 2/1889; P. Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, Paris, 1969, vol. I, pp. 182 *sq.* Ieremia l-a trimis pe Abimelec să culeagă smochine din via lui Agrippa. Răpus de căldura soarelui, Abimelec s-a dus să se odihnească şi a dormit adînc sub un copac nu mai puţin de şaizeci şi şase de ani.
19. *Cf.* articolul nostru „Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco", în *Studi Storico-Religiosi*, Roma, IV/1980, 2, pp. 287-303, şi cap. V din cartea de faţă.
20. *Cf.* articolul nostru „Inter lunam terrasque. Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco", în G. Piccaluga (Ed.), *Perennitas. Studi in memoria di Angelo Brelich, Roma*, 1980, pp. 149-72; şi în vol. *Iter in silvis*, pp. 53-76.
21. *Cf.* F. Bar, p. 93.
22. *Cf.* R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Oxford, 1961, cap. VIII.
23. I. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen*, Giessen, 1920, p. 161. Episodul despre care e vorba se găseşte în *4 Ezdra* XIV 39 *sq.*
24. *Cf.* cap. V *infra.*
25. *Cf.* articolul nostru „Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento", în *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Torino, XVII/1981, 3, pp. 360-408.
26. *Cf.* M.I. Harner (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism*, London-Oxford-New York, 1973, *passim.*
27. *Cf.* articolul nostru citat *supra*, n. 19. Libertatea sufletului într-un trup flămînd este atestată pe scară largă în mărturiile iudaice: *cf.* Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 159.
28. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1954, cap. II, 2.
29. *Cf.* şi I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln, 1980, pp. 98 *sq.* Spre deosebire de Scholem, căruia i se opune, Gruenwald susţine ideea că mistica *Merkavah* nu e o formă de „gnosticism", ci o ramură iudaică a teurgiei (*ib.*, p. 110). În legătură cu statutul viselor în eposul homeric, v. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1973.
30. *Err. prof. rel.*, 24.
31*. „...spre a elibera seminţia omenească din lanţurile Morţii, el a suferit cu

adevărat toate acestea: ca să ridice jugul grelei robii… a închis porţile lăcaşului infernal şi, călcînd în picioare Moartea, a învins legea cea înfricoşătoare…: a sfărîmat temniţa veşnică şi, la porunca lui Crist, porţile ferecate s-au prăbuşit, pămîntul, iată, s-a cutremurat şi, zdruncinat din temelii, a recunoscut numele lui Cristos cel viu" (lb. lat.).

32. Epiphanius, *Panarion* XL 2, 2.

33. *Cf.* R.H. Charles (Ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (retipărire), Oxford, 1964, vol. II, pp. 123-154.

34. *Asc. Is.* X 12-13, p. 194 Tisserant.

35*. „Du-te şi coboară din toate cerurile şi fii în lume şi du-te pînă la îngerul care se află în infern, preschimbîndu-te tu după chipul lor, şi nu te vor recunoaşte, nici îngerii, nici principii acelei lumi; şi îi vei judeca, pe principele acelei lumi şi pe îngerii lui şi pe conducătorii lumii, pentru că nu m-au recunoscut pe mine şi au spus: noi sîntem şi fără noi nimeni nu este!… Şi atunci a ieşit Domnul din al şaptelea cer şi a coborît în al şaselea… Cînd l-au văzut pe el îngerii, l-au lăudat şi l-au slăvit, căci nu se preschimbase el după chipul lor…" (lb. lat.).

36. *Asc. Is.* , X 17-28, pp. 197-9 Tisserant.

37*. „După ce a coborît în al cincilea cer, acolo pe dată s-a preschimbat el după chipul îngerilor acelora (…) Şi atunci nu-l mai cîntau, nici nu-l mai slăveau, căci le apărea asemenea lor şi în fiecare cer arăta paznicilor la porţi faţa sa" (lb. lat.).

38. Irenaeus, *Adversus haereses* I 30, 12.

39*. „… pentru ca prin fiul ei Ialdabaot, femeia să fie anunţată de Crist. Ei spun că el (Crist) a pogorît prin cele şapte ceruri, luînd forma fiilor lor, şi că i-a istovit, unul cîte unul, de putere" (lb. lat.).

40. Hippolyt., *Refutatio* V 10, 2.

41. *Trimorphic Protennoia* (Cod. XIII 1). Introduced and Translated by J.D. Turner, în J.M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977, p. 469.

42. *Ibid*., p. 468.

43. Recent, textul *Pistis Sophia* a fost tradus din nou în limba engleză: C. Schmidt (Ed.), *Pistis Sophia*. Translation and notes by V. MacDermott, Leiden, 1978.

44. Pentru o discuţie cu privire la originea şi înţelesul acestui text, *cf.* articolul nostru „Erzählung und Mythos im «Lied von der Perle»", în *Kairos*, 1/1979, pp. 60-71, mai ales pp. 60-65. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, pp. 306 *sq.*, a dat aceeaşi interpretare celei de-a 23-a *Ode a lui Solomon*, în care se presupune că sînt descrise simbolic un *descensus absconditus* urmat de un *ascensus gloriosus*. Pentru a corobora această interpretare, v. H.J.W. Drijvers, „Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode", în *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen*

Beziehungen zwischen Antike und Christentum, hrgg. von A.M. Ritter, Göttingen, 1979, pp. 153-72.

45. *Cf.* articolul nostru „«Démonisation du cosmos» et dualisme gnostique", în *Revue de l'Histoire des Religions.* 98/1979. pp. 3-40, mai ales pp. 8-9.
46. *Ibid*., p. 12.
47. *Ibid*., p. 5, n. 9.
48. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972, pp. 361-2.
49*. V. şi *infra*, p. 79 (n. tr.). (Trimiterea se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF)
50. *Phaidros* 248e-249a.
51. *Cf.* F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Storia dell'astrologia*, trad. it. cu un cuvînt înainte de E. Garin, Bari, 1977, p. 34.
52. *Anthologia Palatina* IX 577.
53. *Enoh*, cap. 72-82, numite şi „Cartea drumurilor luminătorilor cereşti", pp. 147 *sq.* Charles.
54. *Cf.* H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic und Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire, 1956, p. 419. În ce priveşte grupurile gnostice, fibioniţii lui Epifaniu *(Panarion* 26, 9, 6 *sq*.) par totuşi să fi practicat *coitus reservatus* ca o uniune sacramentală menită să recapituleze trecerea sufletului prin cele 365 de ceruri guvernate de arhonţi. E greu de stabilit dacă aceasta era doar o *anticipare* a unei experienţe *post mortem* sau o adevărată „călătorie a sufletului".
55. *Cf.* articolul nostru „Ordine e disordine delle sfere", în *Aevum*, LV/1981, pp. 96-110.
56. *Ibid*., p. 97.
57. *Ibid*., pp. 104-5.
58. *Cf.* J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977, pp. 558 *sq.*
59. *Ibidem.*
60. *Cf.* articolul nostru citat *supra*, n. 55, pp. 102-4.
61. *Cf.* cap. VII *infra.*
62. *Cf.* Proclus, *Elements of Theology*, edited and translated by E.R. Dodds, Oxford. 1963^2, p. 182.
63. *Cf.* articolul nostru „Ordine e disordine delle sfere", p. 109, şi cap. VII *infra*.
64. Despre *Panaretos*, *cf. ibidem.*
65. H. Jonas, „Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought", în *Philosophical Essays, From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974, p. 292; *cf.* şi H. Jonas, *Gnostic Religion*, Boston, 1963^2, pp. 165-7.
66. *Idem*, „The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination and

Mood", în *Philosophical Essays*, pp. 271-2.

67. Irenaeus, *Adv. haer*. I.21,5, translaled into English by J.F. Hendry, în R. Haardt, *Gnosis, Character and Testimony*, Leiden, 1971, pp. 155-6.
68. C. Schmidt & W. Till (Eds.), *Koptisch-gnostischen Schriften I: Die Pistis Sophia, die Beiden Bücher des Jeû: Unbekanntes altgnostisches Werk*, Berlin, 1954^2.
69. E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme, Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, Paris, 1925^2, p. 317.
70*. „E vorba de a-i învăţa pe adepţii sectei formulele şi cuvintele misterioase ce-i asigură sufletului, după ce a părăsit trupul, libera trecere prin compartimentele sau etajele care se succed în lumea invizibilă. Gnosticul găsea în aceste pagini viaticul de care avea să aibă nevoie într-o zi pentru călătoria sa în lumea de dincolo. Era manualul parolelor de trecere necesare sufletului ca să urce pînă la lumina absolută, pînă la Tatăl" (lb. fr.).
71. H. Lewy, p. 184.
72. H. Lewy, pp. 190-92.
73. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1923^3) (retipărire), Darmstadt, 1966, pp. 69-73.
74. Ex.: Pap. din Leida J 395, XIV 31: AEHIOYo o o, *apud* A. Dieterich, *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (1891) (retipărire), Aalen, 1973, p. 43.
75. *Ibid*., pp. 41-3. După Nicomah din Gerasa, vocalele greceşti sînt note muzicale şi corespund celor şapte planete: A = Luna = re; E = Mercur = do; H = Venus = si; I = Soare = la; O = Marte = sol; Y = Jupiter = fa; o = Saturn = mi. „Jene AEHIOYoEHIOYoHIOYo u. dgl., wie es ja fortwährend wiederkehrt, mussten etwa Tonleiterétuden in einer mystischen Singakademie gewesen sein." Aceste studii muzicale mai apar şi în unele texte gnostice descoperite la Nag Hammadi, de ex. în *Predica egiptenilor* şi în *Discurs despre al Optulea şi al Nouălea*; *cf.* J.M. Robinson (Ed.), *op. cit.*, pp. 197, 204, 296.
76. În legătură cu „literatura hekhalotică", v. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960, pp. 5 *sq.*
77. V. Scholem, *Major Trends*, cap. II 2-3; I. Gruenwald, *op. cit.*, pp. 98 *sq.*
78. Scholem, n. 38 la cap. II.
79. *Idem, Jewish Gnosticism*, p. 33.
80. *Cf.* articolul nostru „«Démonisation du cosmos»"..., p. 20.
81. *Cf.* studiul nostru „«L'ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères", în U. Bianchi – M.J. Vermaseren (Eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, pp. 276-302.
82. *Cf.* cap. VI *infra*.
83. *Cf.* A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 275.

84. *Metamorfoze* XI 23.

85*. Pasajul la care se referă autorul este cel privitor la iniţierea lui Lucius în cultul lui Isis. În ultima versiune românească apărută a *Metamorfozelor*, el sună astfel: „M-am apropiat de hotarele morţii, am călcat pragul Proserpinei şi de acolo m-am întors, *trecînd prin toate elementele*. În mijlocul nopţii, am văzut soarele strălucind cu o lumină orbitoare, m-am apropiat de zeii Infernului şi de zeii Cerului, i-am văzut la faţă şi i-am adorat de aproape" (Apuleius, *Metamorfoze sau Măgarul de aur*, trad. de I. Teodorescu. Ediţie nouă, revăzută şi îngrijită de Ion Acsan, Ed. Univers, 1996, p. 272) (n. ed.).

86. K.H.E. De Jong, *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste*, Leiden, 1900, p. 111.

87. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962, p. 13.

88. De Jong, pp. 111 *sq.*

89. *Ibid*., p. 115.

90. J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis Book (Met. Book XI)*, Leiden, 1975, p. 301.

91. *Cf.* articolul lui J. Bergman, în U. Bianchi – M.J. Vermaseren, (Eds.), *op. cit*., pp. 671-708.

92. *Apud* Origenes, *contra Celsum* VI 22. vol, III. p. 233 Borret.

93. *Cf.* R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975, pp. 48-9.

94. *Ibidem*, pp. 54 *sq.*

95. *Cf.* U. Bianchi – M.J. Vermaseren (Eds.), *op. cit*., pp. 303-7.

96. *Cf.* recenzia mea la U. Bianchi (Ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1980, în *Aevum*, LV/1981, pp. 169a-172b.

97. Sau chiar cu două excepţii (Brigetio, Bologna), în care ordinea zilelor săptămînii planetare corespunde, cu diferenţe mai mult sau mai puţin semnificative, scării cu şapte trepte: *cf.* M.J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, vol. I-II, The Hague, 1956-1960, nr. 693 şi 1727.

98. *Cf.* cap. VII *infra.*

99. *Ibidem.*

100. *Cf.* recenzia mea la *Mysteria Mithrae*, p. 171a. Despre iniţierea în mistere în general, v. Doro Levi, „Mors voluntaria. Mystery Cults on Mosaics from Antioch", în *Berytos*, 7-8/1942, nr. 43, pp. 19-55. Recent, M.J. Vermaseren a negat încă o dată că simbolismul originar al misterelor lui Mithra se baza pe speculaţii astrologice sofisticate (*cf.* M.J. Vermaseren, *Mithriaca III: The Mithreum at Marino*, Leiden, 1982, pp. 47-89; *cf.* recenzia mea în *Aevum*, în curs de apariţie). Vermaseren a respins sistematic părerile exprimate în această privinţă de A. Bausani, R. Beck, R.L. Gordon, M. Guarducci şi S. Insler (v. recenzia mea la *Mysteria*

Mithrae, loc. cit.).

101. Spre deosebire de lucrarea lui A.F. Segal *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment* (ANRW II 23, 2, pp. 1333-94), această carte se ocupă de problemele principale privitoare la „înălţarea la cer” care au apărut ca urmare a cercetărilor moderne. Articolul foarte valoros al lui A.F. Segal poate fi folosit ca introducere la principalele texte referitoare la acest subiect – articolul pare să fie doar o iniţiere în această problemă destul de complicată.

Capitolul II

O eroare istorică: teoriile propuse de *religionsgeschichtliche Schule*

Analiza noastră ar putea începe în mod convenţional cu anul 1872, cînd Martin Haug şi Eduard William West au editat şi au tradus textul pahlavi al *Cărţii lui Arda Viraf*, aşa cum a fost el stabilit de Destur Jamasp Asa[1]. Încă din 1816, J.A. Pope tradusese una dintre multele versiuni persane tîrzii, păstrate, ale textului *Arday Viraz Nameh*, dar existenţa unei versiuni pahlavi pleda pentru o dată anterioară a compunerii acestei scrieri.

Problema – pe care M. Haug a încercat s-o rezolve într-o serie de articole – era dacă relatarea călătoriei în lumea de dincolo a lui Arda Viraf depindea ori nu de un model iudaic. Haug a ajuns la concluzia că descrierea experienţei lui Arda Viraf nu se potrivea cu apocalipsele iudaice anterioare, precum *Ascensiunea lui Isaia* sau *Istoria lui Rabbi Joshua ben Levi.* Principala diferenţă dintre relatarea pahlavi şi cea iudaică (sau iudeo-creştină) a călătoriei consta în numărul de *ceruri* prin care trebuia să treacă vizionarul: şapte în apocalipsele iudaice şi numai patru în cele pahlavi. Iată de ce M. Haug s-a socotit îndreptăţit să afirme: „Originalitatea viziunilor lui Arda Viraf poate fi considerată ca fiind dincolo de orice îndoială. Aceste viziuni sînt atît de legate de tradiţia zoroastriană, încît numai un profesor al acelei religii le-a putut avea”[2].

Douăzeci de ani mai tîrziu, în 1892, teologul Wilhelm Brandt, autorul deja reputatei cărţi *Das mandäischen Religion* (1889), a publicat un articol de şaptezeci de pagini, în două părţi, care se ocupa de *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen*[3]. Brandt compara scenariul mandeenei *massiqta* („ascensiune”) cu relatările despre destinul postum al sufletului cuprinse în scrierile pahlavi traduse de E.W. West în *Sacred*

Books of the East şi ajungea la concluzia că *massiqta* depindea de un model persan. Pentru Brandt, această problemă şi soluţiile ei au fost nu atît de tip speculativ, cît de tip practic. Demonstraţiile sale sînt adesea convingătoare, şi – tot adesea – forţate. În dorinţa de a detecta toate motivele iudaice care apar în ascensiunea mandeană (Paradisul, Arborele Vieţii, veşmîntul Drepţilor etc.) şi de a le coborî înspre o origine iraniană, W. Brandt este predecesorul cel mai tipic al lui Geo Widengren.

Afirmaţiile lui Brandt, chiar şi atunci cînd sînt evident greşite, par cu totul inofensive. Acest autor încă nu susţine că materia scrierilor pahlavi din secolul al IX-lea este precreştină sau chiar preplatonică. Dar, în încercările sale de a anula orice dovezi contrare pentru a reduce totul la o origine iraniană – fie ea şi „îndepărtată" –, Brandt aparţine deja influentei *religionsgeschichtliche Schule* germane.

Este greu de evitat impresia că savanţi ca Brandt şi mai tîrziu Reitzenstein, deşi probabil fără să-şi dea seama, s-au angajat într-o bătălie a cărei miză depăşea cu mult polemicile lipsite de urmări dintre oamenii de ştiinţă. O asemenea impresie este sporită la lectura unor articole aparţinînd unor savanţi evrei ca, de pildă, Moses Gaster, care a publicat în 1893 traducerea engleză a unui text medieval intitulat *Revelaţia lui Moise*, susţinînd că această scriere era precreştină şi slujise drept sursă tuturor apocalipselor de mai tîrziu, creştine, islamice sau de alt fel, inclusiv *Arda Viraf Namah*[4]. Această concluzie, nu mai puţin fantezistă decît aceea a lui Brandt, oferă un indiciu pentru a aprecia orientarea întregii controverse. Fără a intra în detalii suplimentare ce-ar depăşi intenţia cărţii de faţă, putem totuşi afirma că *religionsgeschichtliche Schule* şi teoriile ei au fost expresia la modă a unei concepţii unitare. „Bărbaţii şi femeile… cred, simt şi doresc ceea ce le porunceşte moda, astfel încît, în cele din urmă, un singur curent unitar e stabilit, începînd de la culoarea cravatei şi terminînd cu afilierea politică, emoţiile, cu expresia cea mai intimă a sufletului", afirmă un specialist[5]. Se poate deduce cu uşurinţă că, dincolo de intenţia membrilor ei individuali, *religionsgeschichtliche Schule* avea să joace, în întregul *apparatus* al

unei mode ideologice fatale ulterior instaurate, un rol comparabil cu acela al unei cravate potrivite, adică rolul unui singur element care, scos din contextul adecvat, pare total nevinovat.

Dacă Brandt este un predecesor imediat, Wilhelm Anz rămîne primul exponent al *religionsgeschichtliche Schule.* Broşura sa de 112 pagini, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, a apărut în 1897 în colecţia „Texte und Untersuchungen", publicată la Leipzig de J.C. Hinrichs[6]. Această scriere, fiind cea dintîi expresie însemnată a unei teorii ştiinţifice foarte influente, merită să fie examinată îndeaproape.

Chiar primul capitol al lucrării lui Anz *Zur Frage...* poartă un titlu concludent: *Die Lehre vom Aufstieg der Seelen als die gnostische Zentrallehre*[7]*. Anz crede că Simon Magul a fost primul gnostic[8], dar, după cum şi porecla o arată, a fost şi vrăjitor. Există o relaţie strînsă între gnosticism şi magie, a cărei cea mai importantă expresie se dovedeşte a fi credinţa comună în zborul sufletului, ce reprezintă „doctrina centrală a gnosticismului". Gnosticii, ca şi vrăjitorii, foloseau „peceţi" *(sphragides)* şi parole *(symbola)* pentru a asigura trecerea sufletului printre păzitorii *(archontes*, *daimones*, *thuroroi)* vămilor cereşti, de regulă în număr de şapte.

Care era originea acestei doctrine?

În scrierile iudaice, e vorba adesea de şapte ceruri, numai că ele nu sînt guvernate de demoni. Există şi o doctrină grecească a trecerii sufletului prin zonele planetare, însă universul grecesc este armonios şi întreg. Toate acestea conduc la concluzia că trecerea gnostică a sufletului prin cerurile demonizate nu are nici origine iudaică, nici grecească. În acest caz, originea gnosticei *Zentrallehre* trebuie căutată acolo unde: 1) puterile astrale joacă un rol important şi 2) activităţile magice sînt frecvent îndeplinite. O asemenea religie poate fi numai cea babiloniană. Dovada cea mai bună în acest sens este faptul că, în religia mandeenilor, care e un fel de „gnosticism etnic" derivat din transformarea suferită de religia babiloniană la triburile vorbitoare de aramaică stabilite în Babilon, *massiqta* sau înălţarea sufletului prin cerurile populate de demoni reprezintă una din cele două experienţe cruciale din viaţa adeptului (cealaltă fiind

botezul sau *masbuta).* Mai mult, numele arhonţilor în religia mandeenilor nu sînt altceva decît numele babiloniene ale celor şapte planete[9].

Oricît ar părea de ciudat, Anz derivă o altă dovadă din *symbolon*-ul mithraic descris de Celsus. Scara cu cele şapte trepte de metal corespunzînd celor şapte planete (şi care are o a opta treaptă adăugată, pentru sfera celor fixe) n-ar fi altceva decît o replică ulterioară a turnului Babel, aşa cum a fost descris de Herodot[10]. Totuşi, este greu de înţeles dacă templul cu şapte nivele de la Borsippa reprezenta, în opinia lui Anz, un model planetar sau nu. Ideea scării cu şapte trepte ar proveni din speculaţiile cu privire la simbolismul arhitectural al templului; ar fi „eine Übertragung jenes Bauwerkes ins Metaphysische”[11,12*]. Concluzia apare imediat:

> *Damit sind wir denn auf der Suche nach dem Ursprung unserer Lehre zum dritten Mal*[13] *auf Babylonien hingeführt, diesmal auf die Landschaft in engeren Sinne…*[14,15*]*.*

Oricum, misterele lui Mithra sînt persane, iar acest fapt îi dă lui Anz o cheie bună pentru rezolvarea problemei. De fapt, în religia babiloniană ideea unei înălţări a sufletului la cer pare să lipsească[16], şi astfel locul de obîrşie *(Heimat)* al unei asemenea idei este probabil Iranul[17]. Ceea ce provine din Babilon este împărţirea cerurilor în şapte.

> *Der Schauplatz, auf dem die Zentrallehre des Gnostizismus erwachsen ist, ist demnach Babylonien selbst, aber sie ist nicht entstanden auf dem Boden der rein babylonischen Religion. Sie ist selbst schon ein Produkt der Religionsmischung, gewissermassen eine Häresie der babylonischen Religion, gegen deren astrologischen Determinismus sie sich auflehrt. Mit national-persischen Gedanken verknüpft ist diese Lehre in die Mithrasmysterien Übernommen*[18,19*]*.

Această muzică devine curînd discordantă, dar timpul de a o opri va sosi abia după încă o audiţie: e vorba de alte speculaţii pe această temă, datorate lui Wilhelm Bousset. Diferenţa, atît calitativă cît şi cantitativă, dintre Anz şi Bousset este, evident, uriaşă. Bousset a fost cu siguranţă unul dintre cei mai mari savanţi din veacul nostru

în domeniul Antichităţii tîrzii, iar unele opere ale sale sînt încă valabile, în ciuda faptului că au fost scrise cu mult timp în urmă. Fireşte, numai puţini savanţi mai cred acum că religia creştină ar fi o ramură minoră a gnosticismului precreştin sau că gnosticismul e de origine iraniană[20]. Aceste idei, pe care R. Reitzenstein le-a impus cu tărie, au fost demult îngropate[21]. Dar oricît de greşite erau, nu ne putem abţine să remarcăm că raţionamentul lui Bousset era mult mai coerent decît cel al lui Anz.

În 1901, Bousset a publicat un articol de şaptezeci şi şapte de pagini, în două părţi, cu titlul *Die Himmelsreise der Seele*[22]. Această lucrare începe cu remarci foarte pertinente privind cele două tipuri de călătorii ale sufletului:

1) călătoria eschatologică (după moartea trupului);
2) călătoria extatică (din timpul vieţii). Călătoria extatică este o anticipare a celei eschatologice[23].

Primul capitol al articolului se ocupă de mărturiile iudaice şi creştine (inclusiv gnostice) despre *Himmelsreise.* Bousset ajunge la următoarele concluzii importante:

1) majoritatea mărturiilor se referă la existenţa a şapte niveluri cereşti, şi doar puţine dintre ele *(Test. Levi*, cap. 2; *Apoc. Mosis*, 37; *Apoc. Pauli* etc.) se referă la trei ceruri;
2) doctrina înălţării la cer a sufletului nu este principala învăţătură *(Zentrallehre)* a gnosticismului, cum crezuse Anz, ci una dintre dogmele gnostice importante.

Bousset are o poziţie critică faţă de Anz:

> *Anz war jedenfalls in Recht, wenn er auf einen vorchristlichen Ursprung der Kernlehre des Gnostizismus von der Himmelsreise der Seele schloss. Und auch das Judentum wird man kaum für die Heimat dieser Vorstellung halten wollen… Anz hat geglaubt, diese Frage wesentlich mit einem Hinweis auf die babylonische Religion, allerdings unter Heranziehung der eranischen Religion, erklären zu künnen. Die folgende Untersuchung soll zeigen, dass der eranischen Religion die*

eigentliche Priorität und der ausschlaggebende Einfluss in dieser Hinsicht zukommt[24,25]*.

Capitolul al doilea al lucrării lui Bousset poartă titlul „Die Vorstellungen auf dem Gebiet der eranischen Religion”. Analiza mărturiilor iraniene conduce la concluzia că:

...wir in der eranischen Religion die Heimat jener bunten Phantasien und jener ekstatischen Mystik zu suchen haben. Die Mithrasreligion ist dann die Brücke gewesen, auf der jene Ideen dem Westen zugeführt wurden[26,27]*.

În capitolul al treilea, Bousset ajunge să conchidă că cea mai veche dintre cele două doctrine, care era de origine iraniană, nu pomenea decît de trei ceruri, în timp ce prezenţa celor şapte niveluri cereşti corespunzătoare celor şapte planete se explică printr-o influenţă babiloniană ulterioară[28]. El mai crede şi că felul în care descrie Herodot templul de la Borsippa conţine o explicaţie implicită a scării mithraice cu şapte trepte[29], şi de asemenea stabileşte o legătură între doctrina mithraică relatată de Celsus şi alte mărturii privitoare la şapte perioade cosmice simbolizate de şapte metale[30].

Finalmente, Bousset construieşte o teorie care nu seamănă aproape deloc cu a lui Anz: doctrina înălţării sufletului la cer e de origine iraniană. În forma ei originară, ascensiunea avea loc prin trei ceruri. Sub influenţă babiloniană, numărul cerurilor s-a modificat de la trei la şapte (cerurile planetare). Ulterior, o nouă influenţă iraniană adaugă la toate acestea o puternică viziune dualistă a lumii, ceea ce explică demonizarea cerurilor arhontice în gnosticism[31].

După publicarea lucrării *Die Himmelsreise der Seele*, probabil că Bousset a devenit conştient de unul din punctele cele mai slabe ale argumentării sale, şi anume acela că ideea „demonizării cosmosului” ar reprezenta o contribuţie iraniană tîrzie la gnosticism. În consecinţă, ulterior se va întoarce la acest subiect, în lucrarea din 1907, *Hauptprobleme der Gnosis*[32].

Dovezile sale provin din scrierile pahlavi şi persane tîrzii privitoare la religiile iraniene, cu precădere din *Bundahishn, Mênôk-i-Khrat, Ulema-i Islam*, persanele *Rivayat* şi Shahrastani, la care

apare o povestire despre şapte demoni (planetari). El crede că această doctrină, care nu poate fi avestică, ar aparţine zurvanismului[33] din secolele al IV-lea şi al V-lea. Doctrina mandeană a celor şapte planete malefice provine din aceeaşi sursă[34]. Acum, în timp ce argumentele anterioare ale lui Bousset nu sînt suficiente, de astă dată ele ajung evident contradictorii. O credinţă care nu apare în Iran înainte de secolul al IV-lea (cel mai devreme!) nu poate explica fenomene *apărute cu mult înainte* în altă parte.

Teoriile lui Bousset au avut însă o influenţă decisivă atît asupra reprezentanţilor *religionsgeschichtliche Schule*, cît şi asupra unor cercetători din afara ei. Dintre cei dintîi, R. Reitzenstein[35], J. Kroll[36] şi R. Bultman[37] merită o atenţie specială. Dintre cei din urmă, numele lui A. Dieterich[38] şi F. Cumont[39], doi savanţi de renume, parţial convertiţi la ideile promovate de *religionsgeschichtliche Schule*, sînt suficiente pentru a arăta cît de puternică a fost influenţa şcolii germane. În măsura în care toţi aceşti savanţi nu fac decît să repete afirmaţiile lui Bousset cu privire la originea iraniană a înălţării sufletului la cer şi la „demonizarea cosmosului", o trecere amănunţită în revistă a poziţiilor lor nu ar arunca mai multă lumină asupra întregului subiect. Prin urmare, ceea ce rămîne de făcut este o investigare critică atentă a întregii teorii a lui Bousset, pusă în legătură cu opiniile predecesorilor săi, Brandt şi Anz.

Principala ipoteză a lui Anz, care a jucat un rol important şi în argumentaţia lui Bousset, era că cele şapte ceruri planetare îşi aveau originea în religia babiloniană. Se presupunea că *ziqqurat*-ul babilonian, cu cele trei sau patru, mai tîrziu şapte niveluri, ar fi fost reprezentarea simbolică a celor şapte ceruri[40], a munţilor cosmici[41], a celor şapte planete[42] etc. Din 1920, J.L. Palache[43] s-a opus acestor generalizări. Este greu, dacă nu imposibil de ştiut ce reprezenta într-adevăr *ziqqurat*-ul. Mai mult, numărul nivelurilor sale varia între trei şi nouă[44], iar motivul pentru care, în cele din urmă, au fost preferate şapte rămîne necunoscut[45].

Conform mărturiei lui Herodot, nivelurile *ziqqurat*-ului aveau culori diferite[46]. Într-un articol din 1861, Rawlinson stabilea o legătură între aceste culori, culorile metalelor ce compuneau scara

mithraică cu şapte trepte descrisă de Celsus şi culorile planetelor din astrologia profană[47]. Această teorie a fost apoi reluată de Jeremias[48], care credea că cele şapte culori din *ziqqurat* corespundeau planetelor[49]. După alţi autori însă, nu putem fi siguri nici măcar că aceste culori au existat vreodată, iar M. Jastrow[50] consideră că legătura dintre culori şi planete în religia babiloniană este cît se poate de îndoielnică[51].

A doua afirmaţie împărtăşită de Anz şi Bousset era că ideea unei înălţări la cer a sufletului nu putea fi babiloniană, ci doar iraniană. În opinia lui Anz, există multe mărturii babiloniene cu privire la coborîrea în Infern, dar nici una despre o înălţare la cer. În fond, lucrul nu e adevărat, căci Etana a fost transportat prin cele şapte ceruri de un vultur, iar Adapa, fiul lui Eridu, a putut deschide poarta cerului cu o parolă dată de zeul Ea şi a reuşit să evite primejdiile trecerii datorită prezenţei sale de spirit[52]. Dar, chiar admiţînd că afirmaţia lui Anz ar fi adevărată, acest *argumentum a silentio* nu este de-ajuns pentru a dovedi originea iraniană a înălţării la cer. Dacă examinăm cu atenţie mărturiile tîrzii şi foarte tîrzii invocate de Bousset în sprijinul acestei afirmaţii, putem conchide cu uşurinţă nu numai că nici una nu e hotărîtoare, ci chiar că multe sînt complet nefondate, fiind legate doar superficial de vreo sursă „iraniană”[53].

În timp ce Anz nu a acordat prea mare atenţie *dualismului*, ce reprezintă, probabil, o trăsătură constantă a oricărui sistem gnostic[54], Bousset a fost conştient de importanţa specială a acestui fenomen în climatul cultural al Antichităţii tîrzii. Precum mulţi savanţi de astăzi, Bousset era convins că originea dualismului gnostic nu poate fi iudaică, deoarece Dumnezeul iudeilor a suferit în gnosticism un proces de „demonizare”, al cărui rezultat a fost transformarea sa în demiurgul rău al acestei lumi. Această formă particulară de „antisemitism” era considerată incompatibilă cu gîndirea religioasă iudaică. E. Peterson[55] şi G. Quispel[56] au arătat, ulterior, cu argumente peremptorii, că lucrurile nu sînt chiar atît de simple[57]. Oricum, acesta rămîne încă un punct controversat pe care nu intenţionăm să-l aprofundăm în analiza noastră critică. Ca urmare

aşadar a convingerii sale că gnosticismul nu putea fi de origine iudaică, Bousset a trebuit să aleagă între Orient şi lumea clasică spre a vedea de unde vine dualismul gnostic. Alegerea aceasta a fost în întregime predeterminată de factori extraştiinţifici şi n-ar trebui să ne surprindă deloc faptul că Bousset a înclinat de partea celui mai slab candidat în această competiţie: religia iraniană.

De fapt, se poate spune că zoroastrismul este dualist prin aceea că un principiu rău desfide divinitatea. Însă, cu excepţia unor speculaţii zurvanite tîrzii şi a dualismului popular, zeul zoroastrian este unic în atotputernicia sa, este creatorul unei lumi bune pe care o guvernează, iar prioritatea sa ontologică şi victoria asupra principiului răului sînt dincolo de orice îndoială. Chiar dacă unele dintre aceste ipoteze nu şi-ar găsi întotdeauna confirmarea, contrazise fiind de momente izolate din istoria religioasă a Iranului, nici Bousset şi nici vreun alt savant nu au putut nega faptul că lumea ca atare şi existenţa omenească în lume sînt considerate – în zoroastrism şi în toate manifestările sale ulterioare – drept ceva cît se poate de pozitiv. Nu există prea multe asemănări între dualismul gnostic, care e explicit *anticosmic* şi *antisomatic*, şi dualismul zoroastrian, care e *pro-cosmic.*

Dimpotrivă, există mărturii greceşti, pe care Bousset nu le ignoră, conform cărora lumea de-aici este o *lacrimarum vallis*, iar trupul omenesc este de fapt un cadavru sau o închisoare pentru sufletul supralumesc. Platon însuşi a împărtăşit o bună parte din aceste convingeri, ai căror reprezentanţi au fost Empedocle, orficii şi, eventual, pitagoreicii[58]. Ca şi gnosticii înşişi, Empedocle şi orficii au fost susţinătorii unei forme de dualism *antisomatic* şi *anticosmic*. Această asemănare dintre orfici şi gnostici a condus la ipoteza originii greceşti a dualismului gnostic[59]. Totuşi, noi tindem să fim de părerea lui H.J.W. Drijvers[60], care respinge această teorie, întrucît analogia dintre cele două fenomene este doar de ordin fenomenologic şi nu reflectă nici o formă de dependenţă istorică. Indiferent care este de fapt originea dualismului gnostic, un lucru e sigur: teoria originii iraniene a gnosticismului nu are nici o şansă de supravieţuire, nici pe plan strict fenomenologic, nici pe plan istoric.

Ultima noastră obiecţie priveşte afirmaţiile lui Bousset referitoare la cele şapte stele malefice. Legenda celor şapte *div* (demoni ahrimanici) făcuţi prizonieri de forţele lui Ormazd şi transformaţi, în cele din urmă, în cei şapte luminători este menţionată de multe surse iraniene tîrzii[61]. Textul mandean *Ginza*[62] relatează o poveste foarte asemănătoare, cu excepţia faptului că aici numele planetelor sînt babiloniene[63]. Este dincolo de orice îndoială că religia mandeenilor, în diferitele sale faze, a suferit atît influenţe babiloniene, cît şi iraniene. În cazul nostru, este dificil de stabilit de unde vine legenda. Totuşi, ideea existenţei a şapte stele malefice, probabil cele ale Pleiadelor[64], era tipic babiloniană. În capitolul al XVIII-lea al *Cărţii etiopiene a lui Enoh*, ce aparţine părţii celei mai vechi din această scriere (secolele III-II a.C.), cele şapte stele „care au nesocotit porunca Domnului la răsăritul lor, pentru că nu au apărut la timpul stabilit", sînt ţinute prizoniere „la capătul cerului şi al pămîntului", în „închisoarea pentru stele şi oaspetele cerului"[65]. Dacă această idee a ţinerii stelelor prizoniere exista deja într-o sursă babiloniană, este foarte posibil ca mandeenii s-o fi preluat de acolo sau poate de la evrei. Este logic să presupunem ca, în aversiunea lor faţă de planete (care provine din gnosticism), mandeenii să fi transformat *stelele* babiloniene, pedepsite pentru vina de nesupunere, în *planete* malefice. Dacă această ipoteză este adevărată, povestirile iraniene ar putea fi, de fapt, împrumutate de la mandeeni. Nu este totuşi necesar să mergem atît de departe. Chiar şi cea mai aproximativă ordine cronologică a mărturiilor discutate mai sus arată că legendele iraniene apar mult mai tîrziu decît motivul babilonian şi interpretarea sa iudaică timpurie.

Pe de altă parte, este greu de imaginat că povestirea iudeo-babiloniană ar fi jucat fie şi un rol îndepărtat în formarea dualismului gnostic. „Demonizarea gnostică a cosmosului" presupune o nouă viziune a lumii care, ca întreg, nu e nici babiloniană, nici iudaică, nici grecească, nici iraniană. Chiar dacă teoria lui Bousset ar fi adevărată (lucru cu totul improbabil), ea tot n-ar avea nici o valoare persuasivă, de vreme ce istoria unei părţi nu este istoria întregului. A fost meritul lui H.H. Schaeder de a fi contestat valabilitatea teoriilor lui Bousset

în lumina acestui solid principiu metodologic[66].

În ceea ce priveşte acum *Himmelsreise der Seele*, ideile lui Anz şi, mai presus de orice, ale lui Bousset au fost urmate de toţi ceilalţi reprezentanţi din *religionsgeschichtliche Schule.* Numai J. Kroll, a cărui lucrare *Gott und Hölle* (1932), ce se ocupă de nenumărate mărturii comparative, rămîne un exemplu de acurateţe ştiinţifică, ar putea avea pretenţii de originalitate.

În 1931, Kroll a ţinut la Universitatea din Köln o prelegere cu titlul *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*[67], care multora le-a părut şi modernă şi revoluţionară prin aceea că au perceput acolo ecoul psihanalizei lui Jung. Tendinţa universal umană de a evada din lume, de a evita tribulaţiile lumeşti, s-ar baza pe o adîncă nostalgie transcendentală[68].

Gott und Hölle, o carte de 596 de pagini *in-6-o*[69], renunţă cu desăvîrşire la interpretările psihologice; ea reprezintă o încercare erudită de a explica contextul cultural şi rădăcinile istorice ale pogorîrii lui Cristos în Hades. Kroll ajunge la concluzia că această legendă creştină nu este legată numai de pogorîrea în Iad, ci şi de întregul fenomen al pogorîrii lui Cristos pe pămînt şi al întoarcerii sale în Ceruri. Principala presupoziţie a acestei acţiuni este că lumea însăşi – şi adesea şi cerul – este sălaşul Răului. Astfel stînd lucrurile, lumea apare ca absolut neputincioasă, şi-atunci are nevoie de prezenţa unui Mîntuitor care să nimicească Răul (pot fi recunoscute aici teoriile lui Reitzenstein, pe care totuşi Kroll nu pare să le urmeze pînă la concluzia lor evidentă).

Din analiza mărturiilor creştine şi gnostice, Kroll trage o concluzie importantă, şi anume că, în Antichitatea tîrzie, Iadul e transferat din lumea subpămînteană pe pămînt şi deasupra pămîntului, ceea ce are drept consecinţă faptul că vechile modele ale călătoriei în lumea de dincolo sînt înlocuite acum printr-o deplasare în jos a Mîntuitorului, ce vine dintr-un cer foarte îndepărtat în universul demonizat. Kroll îl urmează pe Bousset în credinţa sa că „demonizarea cosmosului" derivă dintr-o „ştiinţă astrală babiloniană iranizata"[70].

Kroll crede că multiplicitatea mărturiilor contemporane se

poate reduce la o schemă generală esenţială: aceea a unui *descensus incognitus* urmat de un *ascensus gloriosus* ale unui Mîntuitor[71]. Coborîrea şi înălţarea sînt echivalente, numai direcţia în spaţiu este diferită[72]:

> *Der Ascensus durch die versperrten Sphären ist ein Descensus mit umgekehrten Vorzeichen, zumal bei diesem Weltbild überhaupt auch das Totenreich in den Gestirnsphären gesucht wird*[73,74]*.

Kroll opunea „noua" imagine a lumii unei imagini *(Weltbild)* „vechi", tradiţionale, în care Iadul era subpămîntean, iar zeii sau eroii coborau sub suprafaţa pămîntului. Tocmai de aceea strînge el, în cea mai mare parte a cărţii[75], mărturii privitoare la călătoria subpămînteană în Egiptul antic[76], Babilon[77] , India şi Iran[78], în religia mandeenilor[79], în *Odele lui Solomon*[80], în maniheism[81], în religia iudaică[82], în Antichitatea clasică[83] şi, în cele din urmă, în magie[84].

Ca o bună colecţie de materiale, lucrarea lui Kroll ar putea fi valabilă şi astăzi, mai ales pentru studenţii în religie comparată. Din păcate, principiile sale metodologice, ca şi cele istorice, necesită o revizuire completă şi radicală.

Faptul că o imagine „nouă" a lumii înlocuieşte în Antichitatea tîrzie o imagine „veche" ar fi corect numai în cazul în care cele două imagini s-ar dovedi *unitare*, iar asta, cu certitudine, nu se întîmplă. Cu toate acestea, chiar admiţînd că principala *tendinţă* a religiozităţii din Antichitatea tîrzie ar fi de a muta Iadul deasupra pămîntului, generalizările lui Kroll merg prea departe atunci cînd el afirmă că *descensus incognitus* şi *ascensus gloriosus* formează un model constant al acelor vremuri. Desigur, acest model era important, dar nu unic. Ideea unei origini iraniene şi babiloniene pentru *Himmelsreise* şi pentru „demonizarea cosmosului" îi aparţine lui W. Bousset şi a fost deja discutată mai sus.

Pe de altă parte, Kroll nu ar putea fi numit un adevărat „fenomenolog". Fenomenologia religiei are o serie de principii metodologice, chiar dacă ele ca atare sînt discutabile. Faţă de asemenea exigenţă, Kroll, care nu pare să aibă nici un principiu, nu

este altceva decît un colecţionar foarte serios şi foarte erudit de informaţii din Antichitate. S-ar putea susţine eventual că are cel puţin meritul de a repune fiecare fenomen în contextul lui cultural adecvat, fără acele extrapolări şi generalizări care creează proasta reputaţie a fenomenologiei religiei. Dar lucrurile nu stau aşa, căci, în viziunea lui Kroll, religiile „vechi" sînt considerate reprezentante ale unui *Weltbild* unic (oricît ar fi el de diversificat). Obiecţia lui Schaeder la metodologia lui Bousset se aplică şi la capodopera lui Kroll, luată în totalitate.

În concluzie, *religionsgeschichtliche Schule* este responsabilă pentru propagarea unui set de idei care, atît sub aspect metodologic cît şi sub aspect istoric, se dovedesc inconsistente. Această multiplă eroare n-a fost lipsită nici de implicaţii ideologice, ale căror consecinţe au putut fi adesea periculoase. O analiză generală a acestora încă îşi aşteaptă autorul şi editorul dornici să o întreprindă.

1. M. Haug & E.W. West, *The Book of Ardâ Virâf.* Text pahlavi îngrijit de Destur Jamaspji Asa, London, 1872.
2. Haug, *Introduction*, p. LVIH.
3. „Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen." Mit einem Nachwort zum Neudruck von Geo Widengren (*Jahrbücher für protest. Theol.*, 18/1892, pp. 405-438; 575-603) (retipărire), Darmstadt, 1967.
4. M. Gaster, „Hebrew Visions of Hell and Paradise", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/1893, London, pp. 571-611, mai ales p. 571.
5. R. König, *À la mode. On the Social Psychology of Fashion*, tr. from German, New York, 1973, p. 50.
6. W. Anz, „Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Eine religionsgeschichtlicher Versuch", *Texte und Untersuchungen* XV, 4, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1897, 112 pp.

7*. „Doctrina despre înălţarea sufletelor – doctrina centrală a gnosticismului" (lb. germ.).

8. Anz, p. 5.
9. *Ibid*., p. 74, n. 4; *cf.* Brandt, p. 12, n. 1.
10. Herod. I 181; *cf.* Anz, p. 84.
11. Anz, p. 84.

12*. „... o transpunere a acelei construcţii în metafizică" (lb. germ.).

13. „Pentru a treia oară": 1. *massiqta* mandeană; 2. numele mandeene ale planetelor; 3. templul de la Borsippa.
14. Anz, p. 85.

15*. „Prin aceasta, iată, în căutarea originii doctrinei noastre am fost călăuziţi pentru a treia oară spre Babilonia, de astă dată spre ţară în sens mai strict…” (lb. germ.).

16. *Anz.*, p. 86.

17. *Ibid*., p. 87.

18. *Ibid*., p. 88.

19*. „Scena de pe care a crescut doctrina centrală a gnosticismului este aşadar Babilonia însăşi, dar ea nu a luat fiinţă strict pe tărîmul religiei babiloniene. Şi ea este deja un produs al amestecului de religii, întrucîtva o erezie a religiei babiloniene, ridicîndu-se împotriva determinismului astrologic al acesteia. Această doctrină a fost preluată în misterele lui Mithra în legătură cu intenţii naţional-persane” (lb. germ.).

20. *Cf.* G. Widengren, „Les origines du gnosticisme et l’histoire des religions”, în U. Bianchi (Ed.), *The Origins of Gnosticism*, Leiden, 1967, p. 37.

21. *Cf.* C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961; H.M. Schenke, *Der Gott „Mensch” in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen, 1962.

22. W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele”, în *Archiv für Religionswiss.*, 4/1901, pp. 136-169; 229-273 (retipărire), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.

23. Bousset, p. 5.

24. *Ibid*., pp. 22-3.

25*. „În orice caz, Anz avea dreptate atunci cînd a stabilit că doctrina esenţială a gnosticismului despre înălţarea la cer a sufletului are origine precreştină. Şi nici evreii nu pot fi consideraţi drept obîrşie a acestei reprezentări… Dar Anz a crezut că această chestiune poale fi lămurită cu o trimitere la religia babiloniană, oricum şi cu recurs la religia iraniană. Cercetarea ce urmează trebuie să arate că religiei iraniene îi revine prioritatea propriu-zisă şi influenţa determinantă în această privinţă” (lb. germ.).

26. *Bousset*, p. 38.

27*. „… obîrşia acelor fantezii pestriţe şi a acelei mistici extatice trebuie să fie căutată în religia iraniană. Religia mithraică a reprezentat atunci puntea prin intermediul căreia acele idei au fost transmise Occidentului” (lb. germ.).

28. *Bousset*, pp. 43-50.

29. *Ibid*., p. 47.

30. *Ibid*., pp. 52-3.

31. În capitolul IV al articolului său, Bousset trece în revistă mărturiile greceşti privitoare la psihanodie. El consideră că Platon, în apocalipsa lui Er, a

urmat un model iranian (p. 66). În continuare, Bousset observă (p. 70) că „ein spezifisch griechischer Gedanke ist jene pessimistische Anschauung vom Diesseits", dar nu pare să fie conştient de trei lucruri: 1. că dualismul gnostic, spre deosebire de cel iranian, include şi o viziune pesimistă a lumii (anticosmism); 2. că dualismul grecesc, deşi nu e anticosmic, seamănă cu cel gnostic mai mult decît cu forma iraniană a dualismului; 3. că, dacă e să căutăm o origine, dualismul gnostic nu are cum să provină din dualismul iranian.

32. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, pp. 9-57.
33. *Ibid*., pp. 41-5.
34. *Ibid*., pp. 23-39, mai ales p. 39.
35. *Inter alia*, R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1927^3) (retipărire), Stuttgart, 1956, pp. 11 *sq*.; 51-3; 74-5; 295-307 etc.
36. J. Kroll, *Gott und Hölle* (*cf.* n. 63 *infra)*, pp. 58-9.
37. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen*, Zürich, 1949.
38. A. Dieterich, *Mithrasliturgie*, pp. 189-90.
39. *Inter alia*, *cf. Lux perpetua*, pp. 143-5; 147-8; 185 etc.
40. A. Jeremias, *Handbuch des altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913, p. 42.
41. *Ibidem*, p. 44.
42. *Cf.* P.M.J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905^5, p. 192.
43. J.L. Palache, *Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken*, Leiden, 1920, pp. 80-1.
44. *Cf.* şi Ieremias, 45.
45. Palache, p. 8l.
46. Herodot, I 98; *cf.* Bousset, *Himmelsreise*, p. 47.
47. *Apud* Bousset, *ibid*., p. 47.
48. *Handbuch*, pp. 45, 47, 85 *sq.*
49. *Cf.* Palache, p. 137.
50. M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898, p. 618.
51. *Cf.* Palache, p. 137.
52. *Cf.* Lagrange, pp. 390-93.
53. Pînă acum, atît informaţiile lui Arnobius despre magi, cît şi referirile lui Iulian la „chaldeeni" (*Or.* V 172d) trimit la *Oracolele chaldeene.* Despre Arnobius, *cf.* articolul nostru „Le vol magique dans l'Antiquité tardive", în *Revue de l'Histoire des Religions*, 98/1981, I, pp. 57-66.
54. *Cf.* H. Jonas, *The Gnostic Syndrome,* ed.cit.
55. E. Peterson, „Das Problem des Nazionalismus im alten Christentum", în *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Roma-Freiburg-Wien, 1959, pp. 51 *sq.*
56. G. Quispel, „The Origins of Gnostic Demiurge", în *Gnostic Studies*, vol. II,

Istanbul, 1974, pp. 213-19.

57. *Cf.* articolul nostru „The Origins of Gnostic Dualism", în R. van der Broek – M.J. Vermaseren (Eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, Leiden, 1981, pp. 78-91.
58. *Cf.* U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma, 1976, pp. 130 *sq.*; *cf.* recenzia mea în *Aevum*, LIII/1979, pp. 172-76.
59. *Ibidem.*
60. H.J.W. Drijvers, „Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem", în K. Rudolph (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Stuttgart, 1975, pp. 798-841.
61. Bousset, *Hauptprobleme*, pp. 41-2.
62. *Ibid., p.* 42.
63. *Ibid.*, pp. 28-30.
64. Boll – Bezold – Gundel, pp. 18-19.
65. *1 Hen.* XVIII 13-16. p. 42 Charles.
66. *Cf.* H.H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", în *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Leipzig-Berlin, 1927, p. 100; *cf.* recenzia mea la H. Jonas, *Lo gnosticismo* (Torino, 1973), în *Aevum*, LI/1975, pp. 585-87, mai ales p. 586.
67. *Kölner Universitäts-Reden* 27, Köln, 1931.
68. *Ibid.*, 3.
69. J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1932) (retipărire), Darmstadt, 1963.
70. *Ibid.*, p. 58.
71. *Ibid.*, pp. 58-9.
72. *Ibid.*, pp. 59-60.
73. *Ibid.*, p. 59.
74*. „*Ascensus* prin sferele zăvorîte echivalează cu un *descensus* cu semn invers, mai ales că în cazul acestei imagini a lumii chiar şi tărîmul morţilor trebuie să fie căutat în sfera stelelor" (lb. germ.).
75. *J. Kroll*, pp. 183-523.
76. *Ibid.*, pp. 183-204.
77. *Ibid.*, pp. 205-61.
78. *Ibid.*, pp. 262-70.
79. *Ibid.*, pp. 271-97.
80. *Ibid.*, p. 298 *sq.*
81. *Ibid.*, pp. 300-15.
82. *Ibid.*, pp. 316-62.
83. *Ibid.*, pp. 363-465.
84. *Ibid.*, pp. 466-51.

Capitolul III

O provocare: teoria originilor greceşti

Cu toată influenţa mare de care s-a bucurat, cunoscuta *religionsgeschichtliche Schule* n-avea cu adevărat de partea ei prestigiul vechimii. În 1867, J.J. Bachofen era deja adînc preocupat de credinţele greceşti în viaţa de după moarte şi de felul în care au fost ele transmise pînă la Plutarh1. Între 1890-1894 a fost publicată lucrarea lui Erwin Rohde, *Psyche*, operă extrem de însemnată, cu consecinţe majore pentru studiul fenomenelor extatice. În 1893 a apărut *Nekyia* de A. Dieterich, o cercetare exemplară a originilor greceşti ale credinţelor eschatologice din Antichitatea tîrzie.

În timp ce Rohde îşi depăşea uneori limitele profesionale, lărgind orizontul cărţilor sale pînă la o investigaţie comparativă, Dieterich nu a făcut decît arareori cîte un pas în afara lumii clasice. Totuşi, părerile susţinute de aceşti doi autori nu erau total divergente, iar uneori chiar s-au dovedit complementare. Rohde şi Dieterich ar putea fi consideraţi drept primii reprezentanţi ai singurei teorii acreditate, capabilă să desfidă moda dominantă dictată de *religionsgeschichtliche Schule*: teoria originii greceşti a fenomenului numit *Himmelsreise der Seele.* Desigur, ar fi o greşeală să exagerăm afinităţile dintre aceşti doi savanţi: lui Rohde nu-i displăcea să caute originea cultelor extatice în afara Greciei, iar Dieterich s-a convertit ulterior la ideile promovate de *religionsgeschichtliche Schule.* Rămîne sigur însă că, pînă la un punct, ei au avut acelaşi principiu de bază: credinţele din Antichitatea tîrzie erau rezultatul unei dezvoltări interne, al unui proces ce a avut loc în cadrul religiei greceşti şi al celei romane.

În interpretarea pe care a dat-o religiei greceşti, Rohde a scos în evidenţă rolul vechilor divinităţi htoniene, al fenomenelor mantice apollinice şi, mai presus de toate, al zeului „trac” Dionysos.

Procedînd astfel, el a urmat un model evoluţionist, care conducea de la „vechiul" strat religios al zeilor şi eroilor subpămînteni la filozofia lui Platon. Cultele şi miturile htoniene erau autentic greceşti, deşi împărtăşite de multe alte popoare ale lumii. Dimpotrivă, Dionysos era un zeu importat, locul său de baştină fiind Tracia[2]. Cultul lui extatic, necunoscut înainte în Grecia, avea multe afinităţi – credea Rohde – cu şamanismul, cu yoga şi cu alte fenomene înrudite. În ideea dionisiacă a unui element separabil, sufletul, capabil să zboare atunci cînd îi slăbeau legăturile cu trupul, Rohde vedea originea credinţei în nemurire şi a misticii platonice. Ocupîndu-se de vizionari apollinici precum Abaris, Aristeas, Hermotim şi alţii, Rohde[3] nu a remarcat afinităţile reale ale acestora cu şamanii, nici nu a părut să postuleze că faptele lor se bazau pe o ideologie diferită de cea dionisiacă. De fapt, după părerea lui Rohde, dionisianismul căpăta asemenea proporţii, încît absorbea o mare parte din credinţele şi cultele religioase ale Greciei antice.

O critică a viziunii lui Rohde asupra religiei greceşti ar depăşi scopul paginilor de faţă. În ceea ce priveşte subiectul nostru, cartea sa e importantă pentru că scoate în evidenţă continuitatea fenomenelor extatice, de la curentul dionisiac pînă în Antichitatea tîrzie. Fenomenologia extazului propusă de Rohde poate fi, desigur, îmbunătăţită. Dionisianismul, care nu este importat din Tracia (deşi zeul Dionysos însuşi este străin în Grecia)[4], nu stă la temelia unei dezvoltări ulterioare a ideilor cu privire la imortalitatea sufletului, la mistică şi la ascetism. Genul apocaliptic în Grecia nu porneşte din cercuri dionisiace, ci din cercul „vizionarilor şi vracilor" *(iatroi kai manteis*, pe scurt „iatromantes", cum spune E.R. Dodds), precum Abaris, Aristeas, Epimenide, Hermotim, Pitagora şi alţii, a căror activitate este legată de un zeu (hyperborean) numit Apollon. Acum este în general acceptată opinia că o singură ideologie stă la baza faptelor acestor profeţi timpurii, dar chiar dacă n-ar fi aşa, un caz ca acela al lui Empedocle arată limpede direcţia în care trebuie căutate originile dualismului platonic (şi anume, căderea sufletului individual în lume, metensomatoza şi detaşarea filozofică).

Cartea lui Rohde a fost o sinteză vastă, nu o cercetare specifică

a back-ground-ului credinţelor din Antichitatea tîrzie. *Nekyia* lui Dieterich a fost exact contrariul: o analiză temeinică a originii fiecărui motiv ce apare într-un mare fragment din *Apocalipsa* greacă a lui Petru descoperită la Akhmim. Această scriere, amintită de Clement din Alexandria, Metodiu din Olympus şi Macarius, era o apocalipsă creştină din a doua jumătate a secolului al II-lea p.C.[5] În cercetarea sa, Dieterich a arătat cu răbdare că aproape fiecare pasaj izolat din text putea fi explicat exhaustiv în lumina unor credinţe străvechi, pe care le împărtăşeau deja autorii greci din secolul al V-lea a.C., dar care datau dintr-o etapă şi mai timpurie a religiei greceşti. În apocalipsă, doar cîteva categorii de păcătoşi erau moştenite direct de la credinţele iudeo-creştine privind ispăşirea greşelilor în Iad[6]. Însă structura Cerului şi a Iadului, ca şi formele de ispăşire, erau greceşti[7].

Căutarea originilor îndepărtate ale unui fenomen nu se bucură de multă popularitate în zilele noastre. *Nekyia* lui Dieterich rămîne însă, fără îndoială, extrem de importantă prin aceea că arată persistenţa şi continuitatea credinţelor timpurii ce ajung pînă în Antichitatea tîrzie. Pe de altă parte, credinţele în discuţie nu sînt nici iraniene, nici iudaice, ci pur şi simplu greceşti.

Lucrarea lui Rohde, *Psyche*, într-o oarecare măsură şi *Nekyia* lui Dieterich, se ocupă cu studiul unor subiecte generale. În aceste texte, „înălţarea la cer a sufletului” este analizată numai în măsura în care constituie una dintre manifestările extazului sau, respectiv, ale genului apocaliptic. Nici Rohde, nici Dieterich nu se ocupă în mod cu totul focalizat de adevăratele rădăcini ale acestui motiv, Rohde crezînd totuşi că el provine din dionisianismul tracic, iar Dieterich – că ţine de mentalitatea orficilor şi a pitagoreicilor.

Dacă lăsăm la o parte ipoteza foarte discutabilă a originii iraniene şi babiloniene a fenomenului numit *Himmelsreise der Seele*, Bousset pare a fi primul savant căruia adînca putere de înţelegere şi o remarcabilă competenţă îi permit să înţeleagă natura acestui fenomen şi să-i stabilească limitele în spaţiul lumii greceşti. Bousset, ca şi mulţi savanţi care au venit după el, crede că apocalipsa lui Er din Platon depinde de un model iranian[8]. Abstracţie făcînd de

această teorie şubredă, nu se poate să nu constatăm şi acum că Bousset nu se lasă tentat de comentarii comune, ci conturează cu adevărat problemele specifice legate de modul în care au fost transmise ideile lui Platon în Antichitatea tîrzie. El insistă asupra rolului pe care, după toate probabilităţile, l-a jucat Xenocrate în acest proces, arată incompatibilitatea dintre ideile stoicilor referitoare la imponderabilitatea sufletului de foc şi pogorîrea acestuia în lumea subpămînteană[9], importanţa lui Posidonius în formarea noilor idei eschatologice întruchipate în mitul lui Plutarh[10], ca şi continuitatea neîntreruptă a tradiţiilor apocaliptice greceşti, de la Aristeas din Proconnesos[11] la Plutarh.

Dacă influentul articol al lui Bousset despre *Himmelsreise der Seele* n-ar fi fost scris, toate cercetările ştiinţifice recente ar fi arătat cu totul altfel. Franz Cumont şi, la rîndul lor, dezbaterile importante provocate de scrierile sale au depins în foarte mare măsură – nu-i locul să discutăm dacă în bine sau în rău – de orientarea trasată de Bousset.

Rohde, Dieterich şi Bousset, ale căror idei specifice sînt, după cum am văzut, mai mult sau mai puţin divergente, se mişcau totuşi pe un teren comun: toţi trei considerau că o mare parte din credinţele apocaliptice ale Antichităţii tîrzii se bazau pe o tradiţie deja veche din spaţiul lumii greceşti. Pentru Rohde, figura centrală a acestei tradiţii era zeul trac Dionysos; pentru Dieterich, era vorba de o tradiţie autentic grecească; pentru Bousset, era o tradiţie iraniană a înălţării sufletului la cer, preluată de Platon în mitul lui Er. Cît despre ceea ce a fost *înaintea* lui Platon, părerile celor trei savanţi nu concordă: Rohde credea că a fost Dionysos, dar tot el a atras atenţia asupra caracterului cvasi-universal al credinţelor şamanice sau înrudite cu acestea; Dieterich[12] considera că a fost un curent orfico-pitagoreic, iar Bousset opta pentru Persia. *Poziţiile acestor trei savanţi importanţi au generat trei curente ştiinţifice însemnate:*

1) *Teoria şamanică*, schiţată deja în lucrarea lui Rohde, *Psyche*, este continuată de Karl Meuli într-un articol renumit din 1935[13]. Meuli, care crede că şamanii sciţi foloseau halucinogene în practicile

lor, depinde în mare parte de teoriile Şcolii de la Viena[14]. El crede, de asemenea, că Aristeas, Abaris şi Zalmoxis erau şamani[15]. Legendele lui Parmenide, Pitagora şi multe episoade din poemele epice şi legendele greceşti au un parfum şamanic[16]. După părerea lui Meuli, şamanismul grecesc se datorează în parte influenţei exercitate de sciţi în secolul al VII-lea a.C.[17], în parte – unui proces istorico-cultural intern suferit chiar de greci; procese asemănătoare s-au petrecut la toate celelalte popoare ale lumii.

E.R. Dodds, un alt susţinător, împreună cu F.M. Cornford[18], al teoriei şamanice, nu a înţeles – faptul apare cu claritate – afirmaţiile lui Meuli, pe care le-a considerat „speculaţii riscante". În fond, şi Dodds credea că forma de şamanism specific grecească provine atît de la sciţi, cît şi dintr-un element originar intern, şi anume figura „omului zeificat" (*theios aner*)[19].

Mai recent, Mircea Eliade[20] a luat poziţie împotriva includerii vizionarilor greci în categoria şamanilor şi a insistat asupra originii lor autohtone.

De la începutul anilor '30 şi pînă la începutul anilor '50, teoria şamanică a fost foarte la modă în diferite cercuri. În 1938, H.H. Schaeder a tradus în germană lucrarea lui H.S. Nyberg *Religions of Ancient Iran*[21], un text foarte influent, în care savantul suedez a încercat să demonstreze că şi Zoroastru, reformatorul religiei persane, a fost un fel de şaman. Această ipoteză a fost ironizată de W. Hennig într-un binecunoscut pamflet[22], ale cărui argumente sînt, din păcate, mai curînd strălucit formulate decît bine fondate.

În ceea ce-i priveşte doar pe „iatromantes" greci (vizionari şi vraci), Walter Burkert[23] şi Jan Bremmer[24] sînt de acord cu faptul că aceştia reprezintă o categorie specială de extatici, diferită de aceea a bacantelor, dar aflată uneori în concurenţă cu ea. Dacă iatromanţii sînt numiţi şamani sau nu, este doar o chestiune de convenţie. În orice caz, genul apocaliptic grecesc îşi are originea în mediul lor[25], iar Platon depinde, în mare parte, de datele obţinute de astfel de vizionari în timpul transei. Lucrarea lui Aristeas, *Arimaspeea*, nu poate fi altceva decît descrierea unei asemenea „călătorii"[26].

În concluzie, teoria şamanică, chiar dacă n-a fost încununată de

succese pe toată linia, a oferit o explicaţie foarte rezonabilă originii apocalipselor greceşti. Dintre cele trei teorii discutate în acest capitol, ea pare a fi cea mai neutră, deoarece încearcă să includă pitagorismul în contextul mai larg al unor fenomene religioase relevante.

2) Importanţa *teoriei pitagoreice* a crescut o dată cu apariţia lucrării lui A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*[27]. Delatte atribuie eschatologia celestă din Antichitatea tîrzie unei tradiţii subterane pitagoreice neîntrerupte. Fenomenul de *descensus/ ascensus* al sufletului, cu variantele sale, ar aparţine acestei îndelungate tradiţii[28].

G. Méautis a fost, probabil, reprezentantul cel mai tipic al acestui curent. Lucrarea sa *Recherches sur le Pythagorisme*, al cărei titlu se face ecoul principalei scrieri a lui Delatte, a apărut în 1922[29]. După părerea lui Méautis, întruparea perfectă a credinţelor pitagoreice din Antichitatea tîrzie au fost miturile lui Plutarh. În 1935, el a tradus tratatul lui Plutarh *De sera numinis vindicta*[30], însoţindu-l de o substanţială introducere.

Nu toate interpretările lui Méautis sînt ştiinţifice. Autorul se complace în aluzii esoterice, vorbeşte ca de la iniţiat la iniţiat şi are o nostalgie evidentă pentru societăţile secrete. Ideea sa principală, destul de ingenioasă, este aceea a continuităţii doctrinei pitagoreice, care ar merge pînă la masonerie şi teozofie. El citează adesea autori precum Rudyard Kipling şi chiar M-me Blavatsky, luîndu-şi pe de altă parte toate precauţiile posibile pentru a nu se compromite.

Naivitatea lui Méautis nu a fost singura moştenire rămasă de la Delatte. În Franţa, „şcoala pitagoreică" a devenit şi a rămas influentă prin reprezentanţi ca L. Rougier, P. Boyancé, G. Soury şi M. Detienne.

Rougier, a cărui lucrare *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* a apărut în 1933[31], credea că ideea înălţării sufletului la cer e de origine pitagoreică. Întreaga sa teorie se baza pe presupunerea că doctrina pitagoreică a armoniei universale, cu cea mai însemnată implicaţie a ei, anume caracterul ordonat al evoluţiilor planetare, a condus la

„revoluţia ştiinţifică” a cărei esenţă sta în „a arăta că toate particularităţile mişcărilor aparente ale planetelor pot fi explicate prin combinarea unui mic număr de mişcări circulare şi uniforme, toate la fel de simple şi de regulate ca revoluţia zilnică a cerului stelelor fixe”32. Cu alte cuvinte, după părerea pitagoreicilor trebuia să existe o explicaţie a contradicţiei dintre traiectoriile circulare, regulate, ale planetelor şi modul în care aceste traiectorii îi apăreau observatorului. Oricît erau de întortocheate drumurile planetelor pe cer, babilonienii fuseseră totuşi capabili să deseneze, pe baza simplei observaţii, hărţi foarte exacte, din care puteai afla poziţia fiecărei planete în orice moment. Ceea ce au adus nou grecii în comparaţie cu babilonienii nu a fost neapărat un sistem superior de numărători şi socoteli, ci o abordare teoretică absolut inedită a lumii astrale. În fapt, pentru babilonieni cele şapte planete se deplasau în acelaşi plan, adică la aceeaşi distanţă constantă de Pământ. După părerea astronomilor greci, planetele se deplasau la distanţe diferite faţă de Pământ, în funcţie de lungimea revoluţiei fiecăreia dintre ele. Pentru a împăca observaţia directă cu gîndirea speculativă, Eudoxiu din Cnid, născut la sfîrşitul secolului al V-lea a.C., a imaginat un sistem de sfere homocentrice pe baza căruia să poată fi explicate traiectoriile diferite, în aparenţă dezordonate, ale planetelor. Acest sistem a devenit din ce în ce mai complicat în scrierile lui Callipus din Cyzicus şi ale lui Aristotel.

Pe de altă parte, distanţele diferite faţă de Pământ ale celor şapte planete constituiau o serie planetară, îndeobşte numită „chaldeană” (Lună, Mercur, Venus, Soare, Marte, Jupiter, Saturn). Probabil că Arhimede cunoştea deja ordinea „chaldeană”, în timp ce Platon folosea aşa-numita ordine „egipteană” (Lună, Soare, Venus, Mercur, Marte, Jupiter, Saturn). Platon şi autorul dialogului *Epinomis* erau conştienţi de particularităţile traiectoriilor lui Venus şi Mercur, dar primul care a formulat teoria celor doi sateliţi ai Soarelui (teoria „helio-satelitică” sau „geo-heliocentrică”) a fost probabil unul dintre discipolii lui Platon, Heraclide din Pont33. Jacques Flamant a demonstrat că modelul lui Heraclide, conform căruia Mercur şi Venus se învîrtesc în jurul Soarelui, ar putea explica perfect diferenţele

dintre ordinea planetară „chaldeană” şi cea „egipteană”[34].

Pentru Rougier, pitagoreicii înşişi s-ar afla la originea întregii dezvoltări ulterioare a ştiinţei greceşti. O altă consecinţă a „astronomiei pitagoreice” ar fi viziunea dualistă a lumii, adică distincţia dintre lumea „superioară”, a revoluţiilor astrale armonice de *deasupra* Lunii şi lumea „inferioară”, a materiei grosolane de *sub* Lună. În timp ce corpurile astrale ar fi făcute din foc incoruptibil sau eter, tot ceea ce se găseşte sub Lună ar fi alcătuit dintr-un amestec al celor patru elemente, ar fi aşadar sortit degradării. Sufletul, în calitatea sa de corp celest căzut din cer în urma unei greşeli originare, se întoarce la origine după moartea trupului fizic[35]. Ca şi Delatte, Rougier credea că doctrina reîncarnării – sau metensomatoza – era pitagoreică; şi împărtăşea cu Méautis convingerea că purificarea sufletului într-un purgatoriu sublunar avea o origine pitagoreică[36].

P. Boyancé nu-i departe de a accepta părerile lui Rougier[37], dar pare înclinat să scoată în evidenţă cu precădere rolul discipolilor lui Platon (Xenocrate, Crantor, Heraclide din Pont) în generalizarea eschatologiei celeste şi să diminueze importanţa lui Posidonius ca transmiţător al acestor idei[38].

După părerea generală, vederile lui Cumont se deosebeau în mod special de cele ale lui Rougier. Poate că această impresie a fost întărită de faptul că F. Cumont a criticat teza de doctorat a lui Rougier din 1933. Totuşi, divergenţa dintre cei doi savanţi nu era atît de mare precum părea. Cumont era şi el convins că Pitagora şi urmaşii săi fuseseră autorii unei „revoluţii ştiinţifice” în spaţiul lumii greceşti; de asemenea, el considera că eschatologia celestă, metensomatoza şi purgatoriul sublunar îşi aveau locul în pitagorism. Dar Cumont credea – şi aici apare principala diferenţă dintre el şi Rougier – că pitagorismul moştenise toate aceste doctrine de la aşa-numiţii „chaldeeni”, adică de la magii iranieni stabiliţi în Mesopotamia şi apoi în Asia Mică. Din punctul de vedere al lui Cumont, teoria lui Rougier era fără îndoială pertinentă, dar numai între frontierele culturii greceşti şi romane. Savantul belgian considera că pitagoreicii au luat din Persia motivul înălţării sufletului

la cer, iar din India – doctrina reîncarnării (v. *infra*).

Critica cea mai radicală a lui Rougier a venit din partea lui Walter Burkert, la începutul anilor ’60. După părerea savantului german, ideea unei „revoluţii pitagoreice” ar fi doar o „ultrasimplificare periculoasă”. Burkert împărtăşea teoria lui Cumont despre influenţele orientale, dar era gata să scoată în evidenţă contribuţia credinţelor populare şi a filozofilor ionieni timpurii în generalizarea eschatologiei celeste:

> Faptul că sufletul omenesc se află într-o relaţie foarte strînsă cu cerul şi cu stelele, că vine chiar din cer şi se întoarce în cer, reprezintă… părerea generală în *physiologia* ioniană, cel puţin din epoca lui Heraclit şi Anaxagora. Conform cu *physiologia* şi în frazeologie „materialistă”, ceea ce porneşte ca *doxa* continuă să-şi exercite influenţa, uneori cu un accent sporit pe mîntuirea sufletului, alteori scoţînd mai mult în evidenţă gîndirea generală cu privire la microcosmos şi macrocosmos: omul este făcut din fragmente de cosmos, iar în moarte asemănătorul se întoarce la asemănător[39].

Distincţia dintre o lume supralunară şi o lume sublunară nu ar părea să fie mai veche decît Aristotel[40].

„Şcoala pitagoreică” – şi în primul rînd G. Méautis – a pus un accent special pe miturile eschatologice ale lui Plutarh, considerate drept o sinteză grandioasă a motivelor pitagoreice. În *La démonologie de Plutarque*, lucrare care, din multe puncte de vedere, încă merită citită, G. Soury a urmat îndeaproape interpretările lui Méautis[41]. În lucrarea sa *La notion de Daïmon dans le pythagorisme ancien*, M. Detienne[42] s-a bazat tot pe Plutarh – *De facie* – şi pe alte mărturii, pentru a reconstitui o „demonologie lunară” pitagoreică. De curînd, J. Hani a propus o interpretare şamanică a mitului lui Timarh din scrierea lui Plutarh *De genio Socratis*[43]. În articolul nostru *Inter lunam terrasque…* am încercat să arătăm că ipoteza influenţelor pitagoreice asupra miturilor lui Plutarh nu a fost altceva decît un expedient arbitrar, menit să pună o etichetă pe materiale aparţinînd unor modele mentale arhaice, după cum a remarcat şi J. Hani. Plutarh a depins pe de o parte de Platon, iar pe de altă parte de o tradiţie populară care era „pitagoreică” numai în măsura în care

pitagorismul însuşi o absorbise şi o interpretase[44].

3) *Franz Cumont* (3 ianuarie 1868-8 august 1947), autorul unei vaste sinteze privind credinţele eschatologice ale Antichităţii, a fost îndatorat atît faţă de *religionsgeschichtliche Schule* germană, cît şi faţă de „şcoala pitagoreică" franceză, înclinînd mai mult finalmente către cea dintîi. Interesul său pentru misticismul astral şi pentru psihanodie a pornit de la studiul astrologiei greceşti şi romane. Prima lucrare în care pot fi găsite, în formă embrionară, ideile continuate şi îmbunătăţite ulterior în *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942) şi în *Lux perpetua* (1949), este scrierea sa *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (1912)[45], urmată, în 1922, de *After Life in Roman Paganism*[46].

Astrology and Religion… ar putea fi considerată o descriere scurtă şi sumară a mentalităţii religioase legate de astrologie. Capitolul cel mai interesant din această carte este al VI-lea, referitor la transformarea credinţelor eschatologice într-o generalizare a ideii supravieţuirii siderale după moarte[47]. Accentele cad pe rolul lui Posidonius în acest proces, pe reprezentarea unui purgatoriu sublunar şi pe doctrina pogorîrii sufletului prin sfere.

În *After Life…*, doi filozofi din Apameea, în Siria, Posidonius şi Numenius, au fost demni de o atenţie specială.

După Cumont[48], Posidonius a fost personajul care a combinat credinţele astrale orientale, pitagorismul, platonismul şi stoicismul într-o sinteză influentă sau, în formularea autorului, a fost intermediarul „între Platon şi Cicero". K. Reinhardt, care a acceptat îndreptăţirea unora dintre aceste presupuneri, şi-a exprimat totuşi multe rezerve cu privire la rolul de mediator al lui Posidonius[49]. R. Jones a minimalizat influenţa ideilor posidoniene referitoare la eschatologia celestă[50], iar P. Boyancé a ajuns în cele din urmă la concluzia că ceea ce ştim noi despre doctrina acestui înţelept din Apameea este prea fragmentar pentru a permite vreo afirmaţie decisivă despre poziţia şi rolul său în dezbaterile filozofice ale timpului[51].

Sub presiunea acestor argumente, Cumont a făcut, în *Lux*

perpetua, o uşoară revizuire a poziţiilor exprimate anterior[52].

În timpul vieţii lui F. Cumont, teoria sa cu privire la Numenius din Apameea, considerat autor al doctrinei trecerii sufletului prin sferele planetare, nu a fost niciodată serios contestată. Atunci cînd a editat fragmente din doxografiile numeniene, E.A. Leemans[53] a urmat vederile lui Cumont. În 1940, R. Beutler a observat că sursa – *Comentariul* lui Macrobius la *Visul lui Scipio*[54] de Cicero – le atribuia explicit lui Numenius şi Cronius numai teoria trecerii sufletului prin cele două porţi cereşti situate în semnele Cancerului şi Capricornului, dar nu şi trecerea prin sfere[55]. Ca şi maestrul său J.H. Waszink, ca şi A.J. Festugière, M.A. Elferink[56] a urmat opinia lui Beutler, în timp ce H. De Ley[57], sprijinit ulterior de J. Flamant[58], s-a ridicat în apărarea tezei lui Leemans. În ultima sa ediţie a *Fragmentelor* lui Numenius, E. Des Places a părut convins de argumentele lui Beutler, de vreme ce a lăsat deoparte relatarea lui Macrobius despre trecerea prin sfere[59]. Totuşi, dacă J. Flamant avea dreptate, atunci Numenius ar fi putut avea cunoştinţă de teoria propusă de Macrobius (ca şi de Porfir, Arnobius, Servius şi Proclus şi, probabil, şi de Iamblichos). În orice caz, Numenius nu a fost *autorul* acestei doctrine, a cărei origine trebuia probabil căutată în astrologia hermetică profană, şi anume în tratatul *Panaretos*, atribuit lui Hermes Trismegistus[60]. Gnosticii Basilide şi fiul său Isidor, valentinienii, autorii lucrării *Pistis Sophia* şi cei ai tratatului hermetic *Poimandres* cunoşteau această idee, care circula probabil în cărţile populare gnostice din prima jumătate a secolului al II-lea p.C.[61]

Viziunea generală a lui Cumont nu a suferit modificări esenţiale de la *After Life…* la *Lux perpetua*. Savantul belgian a încercat să găsească o cale de mijloc între reprezentanţii *religionsgeschichtliche Schule* şi aceia ai „şcolii pitagoreice” franceze. El credea cu tărie în ideile lui Bousset cu privire la originea iraniană a înălţării sufletului la cer[62] şi la diferenţa dintre modelul vechi, iranian, al înălţării prin trei niveluri cereşti, faţă de modelul ulterior, babilonian, al cerului cu şapte niveluri. Cumont considera chiar că ordinea „chaldeană” a planetelor era în realitate babiloniană[63]. El era convins că magii iranieni din Asia Mică, respectiv „chaldeenii”, şi-au transmis

credinţele orientale pitagoreicilor din Sicilia64. Platon avusese legături atît cu pitagoreicii, cît şi cu „chaldeenii”, iar mitul lui Er din *Republica* sa se datora învăţăturii acestora din urmă65. Tradiţia pitagoreică a continuat pînă în Antichitatea tîrzie66.

În afara acestor idei, care ar putea părea oarecum demodate, Cumont rămîne cel mai important savant care a încercat vreodată o sinteză amplă, evoluţionistă, a credinţelor eschatologice din lumea antică. Influenţa sa asupra cercetării moderne a fost atît de covîrşitoare, încît fenomenele recente de revoltă şi respingere generală a lucrărilor lui n-ar trebui să ne surprindă. La urma urmei, afirmaţiile sale n-au fost contestate o perioadă atît de îndelungată, încît a părut necesar ca ele să fie examinate prin lentila critică a generaţiilor tinere de filologi, arheologi şi istorici ai religiilor. Numai atunci cînd se va termina această operaţie dureroasă, măreţia operei lui Cumont se va bucura de o nouă apreciere, cu mult mai stabilă.

1. J.J. Bachofen, „Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums”, în *Gesammelte Werke*, vol. III, Basel-Stuttgart, 1958, pp. 5-209.
2. E. Rohde, *Psyche*, engl. tr. by W.K.C. Guthrie, New York, 1966, cap. 3.
3. *Ibid*., cap. 9.
4. *Cf.* H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 210 *sq.*
5. A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, B.G. Teubner, Leipzig, 1893, pp. 16-17.
6. *Ibid*, p. 225.
7. *Ibid*., p. 227.
8. Bousset, *Himmelsreise*, p. 66.
9. *Ibid*., p. 69.
10. *Ibid*., pp. 60 *sq.*
11. *Ibid*., pp. 62-3.
12. *Nekyia*, pp. 117 *sq.*
13. K. Meuli, „Scythica”, în *Hermes*, 70/1935, pp. 121-76.
14. *Ibid*., p. 137.
15. *Ibid*., pp. 153-64.
16. *Ibid*., pp. 159, 164-72.
17. *Ibid*., p. 158.
18. E.R. Dodds, *The Greeks und the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

19. Dodds, *op. cit.*, cap. 5.
20. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1971, pp. 31-80.
21. H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, Deutsch von H.H. Schaeder, Leipzig, 1938.
22. W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford, 1951.
23. W. Burkert, *Lore and Science, cit.*
24. J. Bremer, *The Early Greek Conceptions of the Soul*, Apeldoorn, 1979.
25. *Cf.* articolul nostru, „Iatroi kai manteis", *cit.*
26. *Ibid., contra* J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, London, 1962.
27. Paris, 1915, 314 pp.
28. *Ibid.*, pp. 129-31 şi *passim.*
29. Neuchâtel, 1922, 105 pp.
30. Plutarque, *Des délais de la justice divine.* Introd. et tr. par G. Méautis, Lausanne, 1935.
31. Le Caire, 1933. Opiniile sale anterioare sînt rezumate fără vreo modificare în broşura *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
32. Rougier, *La religion astrale*, p. 27.
33. *Cf.* articolul nostru „Ordine e disordine delle sfere", *cit.*
34. *Cf.* J. Flamant, „Un témoin intéressant de la théorie heliocentrique d'Heraclide du Pont", în M.B. De Boer – T.A. Edridge, *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leiden, 1978, vol. 1, pp. 381-91.
35. Rougier, *La religion*, pp. 61 *sq.*
36. *Ibid.*, pp. 78 *sq.*
37. P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris-Bordeaux, 1936.
38. *Idem*, „La religion astrale de Platon à Cicéron", în *Rev. Ét. Grecques*. 65/1952, pp. 312-49.
39. W. Burkert, *Lore*, pp. 361-2.
40. *Cf.* articolul nostru „Démonisation du cosmos", pp. 11-12.
41. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, 242 pp.
42. Paris, 1963.
43. J. Hani, „Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase", în *Rev. Ét. Grecques*, 88/1975, pp. 105-20.
44. *Cf.* articolul nostru „Inter lunam terrasque", *cit.*
45. G.P. Putnam & Sons, New York-London, 1912, 208 pp.
46. Yale University Press, New Haven, 1922, 225 pp.
47. *Astrology*, pp. 167-202.
48. *After Life*, pp. 27-31, 98, 158.
49. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, pp. 308-76.
50. P. Jones, „Poseidonius and Solar Eschatology", în *Classical Philology*, 27/1932, pp. 113-31.
51. P. Boyancé, *Études*, pp. 78-104. V. acum M. Laffranque, *Poseidonius d'Apamée*, Paris, 1964.
52. *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 157-62.

53. E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Brussels, 1937.
54. R. Beutler, în *Gnomon*, XVI/1940, pp. 111-15. *Cf.* Macrob., *in S. Scip.* I 12. pp. 47-50 Willis.
55. Beutler, *ibid*.
56. M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe* (éd. et introd. par J.H. Waszink d'après le ms.), Leiden, 1968.
57. H. De Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius in Somn. I. c. 12* („Latomus" CXXV), Brussels, 1972.
58. J. Flamant, *Macrobe*, pp. 525-65.
59. Macrob., *in S. Scip.* I 12, 13-14, p. 50, II-24 Willis. *Cf.* Numenius, fr. 34. p. 50 şi nota, pp. 116-17 Des Places. H.J. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, mai ales p. 77, a arătat că animologia lui Porfir nu a suferit influenţa lui Numenius.
60. V. articolul nostru „Ordine e disordine", *cit.*
61. *Cf.* cap. VII *infra.*
62. F. Cumont, *Lux perpetua*, pp. 143 *sq.*
63. *Ibid*., p. 144.
64. *Ibid*., p. 147.
65. *Ibid*., p. 148.
66. *Ibid*., pp. 150-56.

PARTEA A DOUA

O prezentare istorică a principalelor probleme legate de înălţarea la cer a sufletului

Capitolul IV

Originile genului apocaliptic

Personajul numit *iatromantis* este figura centrală în tradiţia greacă a fenomenelor extatice legate de zeul Apollon. Vraciul *(medicine-man)* grec este în multe privinţe înrudit cu şamanul din Asia centrală şi nordică; în plus, minunile pe care susţine că e capabil să le săvîrşească sînt de acelaşi gen ca şi cele ale colegilor săi asiatici, australieni şi americani.

Cercetările recente au tendinţa de a face o distincţie atentă între *cultele colective* extatice greceşti şi vracii solitari, vizionarii şi mediumurile legate de Apollon[1]. Ambele tipuri de extaz erau cunoscute şi de evrei, la care personaje precum Ilie şi discipolul său Elisei (secolul al IX-lea a.C.) au trăsături „pitagoreice", în timp ce *nebi'im*, după cum a remarcat încă G. Hoelscher (*Die Propheten*, 1914), erau foarte asemănători bacanţilor[2].

Profetul Ilie, dus la cer într-un car de foc[3], seamănă cu filozoful grec presocratic Parmenide, care a călătorit în carul solar dincolo de porţile Zilei şi Nopţii[4]. Cînd a dispărut definitiv, Ilie şi-a lăsat în urmă mantia, ca dovadă că fusese cîndva acolo. După Hippobotus, unul dintre interpreţii sceptici ai vechilor tradiţii greceşti, Empedocle, care a vrut ca propriii săi concetăţeni să creadă că devenise zeu, s-a sinucis aruncîndu-se în vulcanul Etna, dar vulcanul i-a azvîrlit în sus una din sandalele-i de aur[5]. C. Grottanelli crede că versiunea raţionalizată a lui Hippobotus nu reuşeşte să mascheze adevărata poveste a sandalei, şi anume faptul că Empedocle a lăsat-o intenţionat în urma lui, ca dovadă a existenţei sale pe pămînt. Tocmai de aceea, Grottanelli susţine că Ilie şi Empedocle aparţin unui model mediteranean al profeţilor care îndeplinesc în cele din urmă, cît timp sînt încă în viaţă, o *translatio ad deos*[6].

Datele cu privire la vizionarii evrei sînt foarte sărace în

comparaţie cu acelea referitoare la iatromanţii greci; totuşi, dacă ipoteza lui Grottanelli estre adevărată, am putea trage concluzia că profeţiile şi medicina erau asemănătoare la greci şi la evrei.

Ce competenţe aveau iatromanţii greci?

Fiecare dintre ei putea fi vraci (*iatros*), vizionar (*mantis*), călător prin aer (*aithrobatês*), purificator (*kathartês*), autor de oracole (*chresmologos*) şi făcător de minuni (*thaumatourgos*). Toţi erau capabili să se deplaseze la mari distanţe în spirit, dar şi cu trupul. Mărturiile nu menţionează dacă se presupunea că foloseau ori nu substanţe euforice sau halucinogene, dar cercetări recente ale proprietăţilor drogurilor psihotrope şi psihedelice[7] par să încline balanţa în favoarea unei asemenea ipoteze. În orice caz, o trăsătură a lor dintre cele mai marcante este „sindromul de abstinenţă": par să mănînce foarte puţin sau deloc şi evită – unele mărturii o spun explicit – orice relaţii sexuale.

Cazul lui Epimenide din Creta este interesant în acest sens. Acest vizionar (despre care se spune că a dormit neîntrerupt, timp de cîteva decenii, în peştera lui Zeus din Creta) obişnuia să mănînce o cantitate foarte mică dintr-o plantă numită *alimos*, pentru a se ţine în viaţă[8]. Cherniss şi Helmbold traduc *alimos* prin „planta foamei", ceea ce pare foarte potrivit, din moment ce acest nume vine de la ἄλιμοζ, literal: „fără foame". Dar acest joc de cuvinte ar mai putea avea un înţeles: ἅλιμοζ, care e diferit de ἄλιμοζ doar printr-o aspirată aspră, desemnează, de fapt, *Atriplex halimus (L.)*, o plantă din familia Chenopodiaceelor, numită astfel pentru că trăieşte în vecinătatea mării (acesta este primul sens al adjectivului *hálimos*, de la *hals*, *halós*, „mare"). Povestirea noastră nu ar fi mers mai departe dacă Antiphanes, unul dintre cei mai populari autori de comedie din secolul al IV-lea a.C., nu le-ar fi atribuit pitagoreicilor folosirea acestei plante în dieta lor săracă[9]. Totuşi, în afara lui Plutarh şi cu mult timp înaintea lui, un scriitor din secolul al V-lea, Herodorus din Heracleea, autorul unei saga a lui Hercule, a folosit substantivul *alimos* pentru a desemna o „plantă a foamei" care i-a salvat viaţa eroului grec[10]. Nu ar avea de ce să ne surprindă faptul că Porfir, în *Viaţa lui Pitagora*[11], a afirmat că şi Pitagora mînca acest *alimos*

(poate în loc de *halimos*). Este posibil ca presupunerea lui Porfir să se bazeze pe confuzia dintre numele metaforic *alimos* şi adevăratul *halimos*, o mîncare pitagoreică tradiţională; este foarte posibil ca între acestea două să nu fi fost nici o legătură: în timp ce *halimos* furniza o slabă întreţinere fizică, minunata *alimos* nu era, după toate probabilităţile, numai o plantă mitică, ci o specie reală destul de rară, conţinînd un alcaloid care potolea temporar foamea. În plus, în afară de informaţia evident exagerată cu privire la durata somnului lui Epimenide, pare foarte rezonabil să inferăm că transa lui halucinatorie a fost provocată de un drog apropriat. Aceasta însă este doar o speculaţie, în timp ce ideea că altfel necunoscuta *alimos* este o plantă reală pare să se sprijine pe existenţa plantei coca în Peru, în Bolivia (*Erythroxylon coca*) şi în Columbia (*E. novogranatense*). În *History of Coca, „The Divine Plant" of the Incas*12, dr. W. Golden Mortimer susţine că nici planta coca, nici alcaloidul cocaină nu sînt halucinogene13. Cieza, care era doar un băiat de paisprezece ani atunci cînd s-a îmbarcat, în 1532, cu Don Pedro de Heredia, a relatat în cronica sa (1550) că indienii din Peru mestecau frunze de coca „de dimineaţă şi pînă se culcau", pentru că „asta-i împiedică să li se facă foame şi le dă multă vigoare şi putere"14.

Transformarea trupească sau poate doar spirituală a lui Aristeas într-un corb este, după cum am mai amintit15, o experienţă răspîndită pe scară largă, căreia proprietăţile substanţelor halucinogene reuşesc să-i ofere o explicaţie viabilă.

Abstinenţa de la mîncare este una din trăsăturile distinctive comune întregii clase de iatromanţi. Se spunea despre Abaris că evita să mănînce16, iar Pitagora, după unele mărturii17, a murit de inaniţie, la fel ca eroul Trophonios18. În plus, Epimenide, ca şi Abaris, Aristeas, Bakis, Hermotim (Ferekide din Syros) şi Pitagora, este un *vizionar*, capabil să prevestească războiul persan cu zece ani înainte de a se întîmpla19. După Pausanias, spartanii l-au omorît pentru că a prezis un dezastru20. Ca şi Abaris, Bakis şi Empedocle, Epimenide a fost şi *purificator* (*kathartês*), sau chiar purificatorul *par excellence*, cel care a îndepărtat *miasma* din Atena pe timpul lui Solon21. Ca şi Empedocle şi Pitagora, el putea să-şi amintească încarnările-i

anterioare[22]. Credea că fusese Eac, fratele lui Minos, şi se spunea despre el că dormise timp de cincizeci şi şapte de ani în peştera lui Zeus, unde Minos avea obiceiul să-şi viziteze divinul tată o dată la opt ani[23]. Cum s-a întîmplat şi cu Empedocle la Acragas, poetul (*chresmologos*) Epimenide era adorat de cretani ca un fel de divinitate locală[24] şi a primit de la ei numele de *néos koúrês*, ceea ce a stabilit o relaţie strînsă între el şi Zeus[25]. Lunga lui transă, în timpul căreia sufletul său fusese la zei şi le ascultase vorbele, l-a făcut să capete reputaţia de specialist în catalepsie. Tocmai de aceea se spune că l-a însoţit pe Pitagora în peştera din Ida, atunci cînd acesta din urmă s-a întors din călătoria la Magi[26]. Iamblichos, care în mod evident a raţionalizat aceeaşi legendă, l-a transformat în elev al lui Pitagora[27].

Catalepsia, legată de zeul Apollon, nu era rară în Grecia. Aristeas a murit subit în prăvălia unui negustor din Proconnesos, dar cadavrul său a dispărut în chip misterios în timp ce negustorul s-a dus să anunţe familiei decesul. Cineva l-a văzut pe profet în drum spre Cyzikus. Şase ani mai tîrziu, el s-a întors la Proconnesos, a scris *Arimaspeea* şi apoi a dispărut din nou. Omul acesta, despre care se spunea că a fost un *phoibolamptos*, adică „posedat de Apollon", a apărut după 240 de ani în Metapont, în preajma zeului însuşi, sub forma oarecum stranie de corb[28]. Aşa spune Herodot, care probabil că nu ştia decît o parte din poveste. Cealaltă parte, amintită de Maxim din Tyr[29], spune că sufletul lui Aristeas avea putinţa de a lua o formă de pasăre (de corb, după Pliniu[30]) şi de a face lungi călătorii. Aşa a ajuns el la hyperborei şi şi-a relatat în scris „voiajul" – în sens literal şi în sens figurat[31]*. Dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, e uşor de înţeles de ce nimeni nu a reuşit vreodată să descopere pe o hartă geografică drumul urmat de Aristeas: „aerobatul" zbura pe o dimensiune care nu era înscrisă pe nici o hartă.

Hermotim din Clazomene obişnuia să se dedice aceluiaşi tip de activitate: părăsindu-şi trupul într-o stare aflată „între viaţă şi moarte", sufletul său se ducea în locuri îndepărtate, iar acolo înregistra evenimentele de la faţa locului, pe care apoi vizionarul le putea relata cînd îşi revenea din transă. În timpul unei astfel de

călătorii, soţia lui[32] i-a predat corpul neînsufleţit duşmanilor săi, cantharizii, care l-au ars, împiedicînd în felul acesta sufletul să se întoarcă în învelişul său (*remeanti animae veluti vaginam ademerint*)[33]. Apollonius mai adaugă şi că nici o femeie nu e admisă în templul lui Hermotim, din cauza trădării soţiei sale[34].

A fost într-adevăr Hermotim, după cum credea M. Detienne[35], doar o figură marginală, dispreţuit de concetăţenii săi, care nu-i înţelegeau modul de viaţă şi valoarea experienţei? Nimic nu ar fi mai greşit decît această interpretare reductivă a poveştii relatate de Pliniu. Calitatea de *kantharos* era atributul lui Dionysos[36], iar numele de *Cantharidae* indica, după toate probabilităţile, că duşmanii lui Hermotim aparţineau unei comunităţi dionisiace puternice, unei *hetairia*. Atunci cînd a fost luat de ucigaşii săi, trupul lui Hermotim era *gol*, ceea ce arăta că e vorba de un *medium* în curs de a-şi practica meşteşugul[37]. Hermotim din Clazomene a fost un medium care n-a vrut să urmeze metodele dionisiace spre a obţine extazul; tocmai de aceea, comunitatea dionisiacă a vrut să scape de un rival şi, pînă la urmă, a şi izbutit.

Catalepsia, pusă frecvent în legătură cu zeul Apollon, a fost într-adevăr resimţită uneori ca fenomen anormal. În secolul I p.C., poetul latin Lucan a povestit cum sufletul unei matroane romane „posedate de Apollon" a zburat deasupra pămîntului, în timp ce trupul îi rătăcea fără rost pe străzile cetăţii[38]. Empedocle, fondatorul şcolii siciliene de medicină, era renumit pentru tratarea catalepsiei. Acest vraci remarcabil şi-a dedicat lucrarea *Perì tèn ápnoun* (*Despre catalepsie*) prietenului său Pausanias, după cum a relatat Diogenes Laertios, citîndu-l pe Heraclide din Pont[39]. Heraclide, *apud* Diogenes, a dat următoarea definiţie catalepsiei, în funcţie de simptome: „E vorba de o boală care menţine trupul viu, deşi lipsit de respiraţie şi de puls." Citînd probabil din aceeaşi lucrare a lui Heraclide, Pliniu dă o altă descriere stării paradoxale în care *mortuum videri non tamen esse*[40]*:

> *Feminarum sexus huic malo videtur maxime opportunus conversione vulvae: quae si corrigatur, spiritus restituitur. Huc pertinet nobile apud Graecos volumen Heraclidis, septem diebus feminae exanimis ad vitam*

revocatae[41,42]*.*

Legătura dintre extaz şi medicina antică nu este de ordin cauzal, aşa cum vor arăta legendele lui Phormion şi Leonym. Eroul-vraci (*heros-iatros*) este un personaj care apare în epoca homerică[43], iar concepţia aflată la baza diverselor povestiri legate de această figură e limpede homeopatică.

Phormion, amintit încă de poetul Cratinus[44], este personajul principal într-o povestire scrisă de Theopomp[45] şi păstrată în lexiconul *Suda*. Phormion, un cetăţean din Crotona, a luat parte la războiul din Sagra, împotriva locrienilor[46]. Unul dintre Dioscuri, care a luptat în această bătălie de partea locrienilor, l-a rănit. Un oracol i-a spus să se ducă la Sparta, unde primul om care avea să-l invite la cină îl va şi vindeca. Phormion s-a dus la Sparta, iar acolo, într-adevăr, un tînăr l-a invitat acasă şi, după ce a aflat ce aştepta Phormion de la el, l-a vindecat pe loc. De fapt, această legendă este foarte înrudită cu legendele homeopatice despre Telephos[47] şi Leonym din Atena[48], amîndoi vindecaţi de aceiaşi eroi care-i şi răniseră în bătălie[49]. Dar aici intervine un alt fapt semnificativ care schimbă înţelesul întregii poveşti: atunci cînd Phormion pleacă din casa gazdei sale, care este de fapt chiar Dioscurul ce-l rănise în luptă, el constată dintr-o dată că se află în faţa uşii propriei sale case din Crotona. Cu altă ocazie, cînd Phormion sărbătoreşte *theoxeniai* în prezenţa a doi oaspeţi care ar putea fi Dioscurii înşişi, aceştia îl invită la Cyrene, pentru a-l întîlni pe Battus. Phormion se ridică spre a le îndeplini dorinţa şi, deodată, descoperă că ţine în mînă un bastonaş de *laser*[50].

Această povestire merită o atenţie aparte. *Theoxeniai* era o sărbătoare specială, la care se presupunea că sînt prezenţi Dioscurii înşişi. Phormion, care pare să joace rolul scepticului, cel puţin în cea de-a doua povestire, nu le deschisese uşa oaspeţilor săi – de aceea, ei îl conving în cele din urmă de puterile lor supranaturale[51]. Laserul, o răşină extrasă din *silphium* sau *laserpitium*, era, întîmplător, marfa principală din Cyrene, oraş al cărui rege, Battus, înfiinţase riturile în cinstea Dioscurilor[52]. Cu puţin efort, cititorul ar putea înţelege că, în timpul cît i-a trebuit să se ridice de la masă, Phormion fusese deja la

Cyrene şi se şi întorsese acasă[53].

Binecunoscuta ambiguitate a aşa-numitului *heros iatros*, eroul care vindecă rănile pe care chiar el le-a pricinuit, se află în conexiune cu o serie de credinţe eschatologice foarte interesante, ce apar în legenda lui Leonym din Atena. Acesta a fost rănit de Ajax, tot în bătălia de la Sagra. Un oracol i-a spus să se ducă la Leuké, Insula Albă. Nume precum Leuké, Lykia – tărîmul homeric unde a fost adus Sarpedon după moarte[54] –, Aithiopis, stîncile Leucade, trebuie înţelese simbolic. Stîncile Leucade erau pur şi simplu intrarea în Împărăţia Morţii: a trece de ele însemna „a fi mort”[55]. Este foarte probabil ca Leuké sau Aithiopis să nu fi putut fi atinse decît după trecerea de această ultimă frontieră dintre viaţă şi moarte. Potrivit lui A. Dieterich, tărîmuri ale făgăduinţei precum Leuké, Lykia, Aithiopis, Insulele Preafericiţilor, Hyperboreea, deşi nu erau identice, aparţineau aceluiaşi model arhaic al unui paradis solar accesibil eroilor morţi şi celor căzuţi în extaz[56]. Astfel, călătoria în care trebuia să plece Leonym nu era numai lungă şi misterioasă, ci mai exista şi pericolul ca ea să fie fără întoarcere. Şi totuşi, Leonym s-a dus, i-a întîlnit pe Ahile, pe Ajax şi pe frumoasa Elena şi s-a întors acasă complet tămăduit. În plus, i-a adus orbului Stesichor mesajul Elenei, care-l îndemna pe poet să-şi scrie „palinodia” pentru a-şi recupera vederea[57]. Logica acestei din urmă legende este aceeaşi cu a întîmplărilor relatate mai sus: eroina, împreună cu Dioscurii, provocaseră orbirea lui Stesichor[58]. Astfel, singurii care-l puteau vindeca erau tot ei.

În ceea ce-i priveşte pe iatromanţi, aceştia aveau o legătură strînsă cu Hyperboreea, paradisul solar nordic unde zeul Apollon domnea peste poporul său binecuvîntat. A.H. Krappe a dedus că Apollon era de fapt zeul din Abalo, „Insula Merelor” (din Grădina Hesperidelor), Avalonul medieval[59]. Dar tradiţiile privitoare la Insulele Preafericiţilor au o răspîndire foarte largă. Hyperboreii care, după cum scrie în *Arimaspeea*, ating vîrsta de o mie de ani, sînt îndeaproape înrudiţi cu poporul mitic din Uttar (*Uttara-Kurus*), conform mărturiilor indiene[60]. Grecii, poate prin intermediul lui Megasthene, cunoşteau tradiţia indiană. Pliniu îi descrie pe *attacorii*

din nordul Asiei[61], asemănători hyperboreilor, iar Ptolemeu citează numele de *ottorokorrai*, prea asemănător cu originalul ca să mai lase loc ipotezei vreunei coincidenţe[62]. Totuşi, nu este necesar să presupunem că grecii şi-au împrumutat legendele fie de la indieni, fie de la celţi. A. Dieterich a arătat că mărturiile din Grecia antică privitoare la un fericit ţinut boreal erau deja foarte coerente.

Credinţele greceşti timpurii legate de iatromanţi şi de Insulele Preafericiţilor sînt suficiente pentru a explica marile mituri eschatologice platonice[63]. Er, personajul principal al mitului din Cartea a X-a a *Republicii*, a fost un cataleptic, ca şi pacienţii lui Empedocle. Apocalipsa lui se baza pe acelaşi tip de experienţă extatică precum cele ale lui Aristeas, Epimenide şi Hermotim.

Miturile despre Hyperboreea şi Insulele Preafericiţilor apar în pasajele cosmologice şi eschatologice din *Phaidon* şi *Gorgias.* După Platon, Pămîntul este o sferă în mijlocul universului[64]. Oamenii trăiesc în fundul unor prăpăstii adînci, în timp ce suprafaţa Pămîntului ajunge pînă la cerul înstelat. Din cauza incapacităţii noastre de a zbura din regiunile inferioare unde sîntem obligaţi să stăm, ignorăm existenţa acestui „Adevărat Pămînt”. Dar chiar dacă ne-am putea căţăra deasupra atmosferei şi dincolo de eter, o asemenea aventură ar fi la fel de periculoasă ca încercarea unui peşte de a ieşi din apă şi a respira în aer. De multă putere e nevoie pentru a trece de la un element mai brut la un element mai rafinat, pentru a suporta vederea Adevăratei Lumini, a Adevăratului Cer, a Adevăratului Pămînt.

Pămîntul pe care trăim noi este impur; Adevăratul Pămînt este incoruptibil, făcut din pietre preţioase mult superioare celor cunoscute de oameni, plin de aur şi argint, de copaci şi animale miraculoase, populat de o rasă superioară ce trăieşte între aer şi eter, aşa cum noi trăim între pămînt şi aer. Aceşti oameni minunaţi, care navighează prin aer aşa cum navigăm noi pe apă, se bucură de o climă blîndă şi veşnic constantă, nu cad pradă bolilor şi decrepitudinii, iar în templele lor îi contemplă pe zei faţă către faţă.

În dialogurile *Phaidon* (111) şi *Gorgias* (523a *sq.*), locurile ferme de pe oceanul aerian unde trăiesc locuitorii Adevăratului

Pământ se numesc „insule”. E foarte uşor să recunoaştem în ele Insulele Preafericiţilor pe care oamenii le căutau pe dimensiune orizontală, dar care de fapt, în conformitate cu întreaga ontologie a lui Platon, trebuie căutate pe verticală, mult deasupra lumii omeneşti.

1. V. W. Burkert, *Lore*; J. Bremmer, *The Early, cit.*
2. *Cf.* H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 102; *cf.* pp. 103-4.
3. *II Regi*, 2.
4. *Cf.* Cornford, *Principium Sapientiae*, pp. 118-20.
5. *Apud* Diogenes Laertios VIII 69.
6. *Cf.* C. Grottanelli, „Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times”, în U. Bianchi – M.J. Vermaseren (Eds.), *La Soteriologia*, pp. 649-70.
7. *Cf.* M. Harner, *Hallucinogens, cit.*
8. Plutarh, *De facie* 940b-c. Alte mărturii cu privire la *alimos* au fost strînse de Burkert, *Lore*, p. 151.
9. *Cf.* Méautis, *Recherches*, p. 8, n. 2.
10. *Fr. Gr. Hist.* 31 *sq.*, ap. Burkert, p. 151.
11. *Vita Pyth.*, 34.
12. Retipărire, San Francisco, 1974.
13. W. Golden Mortimer, *ibid.*, pp. 13, 432 şi *passim*.
14. *Ibid.*, p. 151.
15. *Cf. supra* cap. I 3, 1-2.
16. Herodot, IV 36; Jambl., *V. Pyth.*, 141; p. 73 Montoneri.
17. *Cf.* Diog. Laert. VIII 40.
18. Schol. *in* Arist., *Nubes*, v. 508.
19. Platon, *Leg*. 642d.
20. Paus. II 21,3.
21. Arist. *Ath.*, Pol., 1; Plut., *Solon*, 12; Neanthes, *apud* Athen., XIII 602c.
22. Diog. Laert. I 114; Procl., *in Remp.* II 113 Kroll.
23. Hom., *Od* XIX 178; Plat., *Leg*. 624b.
24. Diog. Laert. I 114.
25. Burkert, *Lore*, p. 151.
26. Diog. Laert. VIII 3.
27. Jambl., *V. Pyth.*, 222.
28. Herodot, IV 3 *sq.*
29. Maxim. Tyr. X 2; XXXVIII 3c-f.
30. Plin., *Nat. Hist.* VII 174.
31*. În original, *trip*, cu sensul de bază „călătorie, excursie, voiaj”, desemnează în zilele noastre si absorbţia de halucinogene sau, mai exact, starea particulară a subiectului rezultată din aceasta (n. tr.).

32. După Plutarh, *De genio Socr.* 592c-d, p. 167 Corlu.
33. Plin., *Nat. Hist.* VII 174.
34. Apoll.,3.
35. M. Detienne, „Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore", în *Rev. Philosoph.*, 89/1964, pp. 167-78.
36. *Cf.* W. Burkert, *Griechische Religion der archäischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, p. 259.
37. *Cf.* J. Bremmer, *The Early*, p. 23.
38. Lucan. I 674 *sq.*
39. Diog. Laert. VIII 51, 60.
40*. „Ceea ce pare mort nu este totuşi mort" (lb. lat.).
41. Plin., *Nat. Hist.* VII 33; *cf.* şi Galenus, *Perì tón peponthóntôn tópôn*, VI.
42*. „Sexul feminin pare foarte potrivit cu această boală, din pricina mişcării (circulare a) vulvei: dacă aceasta este îndreptată, respiraţia se restabileşte. Este ceea ce arată cunoscutul, la greci, volum al lui Heraclide: «Femeia neînsufleţită readusă la viaţă după şapte zile»" (lb. lat.).
43. *Cf.* K. Kerényi, „Heros Iatros. Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland", în *Eranos Jahrbuch*, XII/1954, pp. 33-54.
44. Fr. 223 Kock.
45. *Fr. Gr. Hist.* 115f392.
46. Just. XX 3.
47. Apoll., *Ep.* III 17-20.
48. Paus. III 19, 11-13: alte versiuni sînt relatate de Conon, Tertulian (*De an.*, 46. 9) şi Hermeias.
49. Apoll., Ep. III 17-20.
50. *Cf.* Bolton, pp. 162-3.
51. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München, 1950, pp. 383-4.
52. Schol. *ad* Pind., *Pyth.* V 10.
53. Bolton, p. 163, aminteşte o povestire similară din *Legenda aurea*, 37.
54. *II.* XXV 683.
55. *Cf.* A. Dieterich, *Nekyia*, pp. 26 *sq.*
56. *Ibidem.*
57. Burkert, *Lore*, p. 153. După Isocrates, *Helena*, 64.
58. Platon, *Phaidros* 243a-b, citînd primele trei versuri din *Palinodie.*
59. A.-H. Krappe, în *Classical Philology*, 37/1942, pp. 353 *sq.*
60. Rāmāyāna IV 43; Mahābhārata VI 7.
61. Plin., *N.H.* IV 90; VI 55.
62. *Geogr.* VI 16. 5; VIII 24, 7.
63. *Republica* 613e-621d; *Phaidon* 107c-114c; Gorgias 523a-527c.
64. *Phaidon* 107c-114c.

Capitolul V

Eschatologia celestă şi transformările sale

Platon a mutat Insulele Preafericiţilor undeva în cer, potrivit cu presupoziţiile ontologiei şi cosmologiei sale: tot ce e plasat mai jos e mai grosolan, elementele sînt dispuse pe o scară verticală, de la cele brute (pămînt, apă) la cele rafinate (aer, eter, foc stelar).

Cu toate acestea, după moarte, numai sufletele celor virtuoşi au privilegiul de a sălăşlui pe suprafaţa Pămîntului sau chiar mai sus, în imediata vecinătate a ideilor eterne. În plus, nici rămînerea pe Pămîntul cel Adevărat, nici contemplarea esenţelor hiperuraniene nu sînt socotite în toate cazurile a fi date pentru veşnicie. În situaţia unor merite mai mici, ele durează numai o perioadă de timp bine definită, după care sufletul trebuie să aleagă o nouă încarnare pe Pămînt.

După judecată, sufletul celui nedrept se duce în Iadul subpămîntean, unde este respectată din nou verticalitatea generală a sistemului platonic: cu cît sufletul este mai rău, cu atît este trimis mai jos în străfundurile Pămîntului, iar sufletele celor mai răi dintre toţi, ale tiranilor şi criminalilor, ajung în regiunea cel mai adîncă din Tartar. Regele Ardiaeus, de exemplu, a fost condamnat la o ispăşire de acest fel.

Aşa cum am mai amintit în repetate rînduri, succesorii lui Platon au avut tendinţa de a transfera Iadul subpămîntean în cer. În ceea ce priveşte identitatea autorului acestei transformări, părerile variază, dar mulţi savanţi consideră că Heraclide din Pont e candidatul cel mai plauzibil.

Heraclide Ponticul, născut la Heracleea din Pont cîndva între 388 şi 373, a frecventat Academia (în 364 sau mai înainte). În 338, a

avut ambiţia de a deveni urmaşul lui Speusip, dar a eşuat şi apoi s-a întors în oraşul natal. În buna şi vechea tradiţie a iatromanţilor, pe care-i admira, a încercat să-şi convingă concetăţenii că era zeu[1] sau măcar că avea să devină zeu după moarte[2]. Eşecul său total a fost relatat de Diogenes Laertios; e posibil totuşi ca acesta să fi raţionalizat o serie de legende locale, aşa cum avea obiceiul.

Heraclide a fost fascinat atît de iatromanţi, cît şi de eschatologie. A scris un dialog, *Abaris*, un tratat de catalepsie (*Apnous*) şi un altul *Despre cele din Hades*[3]. Într-unul din acestea a spus povestea vieţii unor extatici renumiţi precum Abaris, Aristeas din Proconnesos, Epimenide din Creta, Hermotim din Clazomene şi Pitagora[4]. De asemenea, a introdus un personaj nou, inventat de el, Empedotim, al cărui nume deriva de la *Empedo*cle şi Hermo*tim*[5].

Conform unor fragmente păstrate dintr-una din lucrări, Empedotim era probabil prezentat ca un iatromant fictiv, ca un extatic care a avut experienţe importante. După toate probabilităţile, el avea menirea de a exprima ceea ce gîndea Heraclide însuşi despre aceste chestiuni, dar, din păcate, e imposibil de reconstituit întregul din cîteva informaţii disparate răspîndite în *Suda*, ca şi la Servius, Proclus, Philopon şi Olympiodor.

Antrenat de o forţă divină, Empedotim a avut viziunea a trei porţi şi a trei căi de acces la cer, plasate respectiv în semnele Scorpionului (poarta lui Hercule, ce duce la zei), între Leu şi Cancer şi între Vărsător şi Peşti[6]. Ideea celor trei porţi e nouă în comparaţie cu cele două porţi din *Republica* lui Platon şi diferită de teoria mult mai tîrzie a lui Numenius, conform căreia existau două porţi, una în zodia Cancerului şi alta în zodia Capricornului[7]. E posibil ca satira lui Varro intitulată *Triodítes Tripúlios* să fi conţinut o aluzie la viziunea lui Empedotim[8].

Proclus mai avea cunoştinţă şi de o altă viziune a personajului: într-un loc pustiu, Empedotim a fost martor la apariţia bruscă a lui Pluton şi a Persefonei şi la judecata morţilor[9].

Un alt grup de mărturii se referă la o posibilă inovaţie a lui Heraclide în raport cu eschatologia lui Platon. Empedotim numea Calea Lactee „calea sufletelor care trec prin Hadesul ceresc”[10]. Mai

mult, el considera că împărăţia Hadesului cuprinde toate lucrurile aflate sub sfera Soarelui[11].

Din aceste mărturii fragmentare, J.D.P. Bolton a dedus că Heraclide ar fi autorul generalizării eschatologiei celeste, adică acela care a mutat Hadesul platonician din lumea subpămînteană în cer[12].

O povestire atribuită de Proclus lui Clearchos din Soloi, un contemporan al lui Heraclide, a folosit drept dovadă suplimentară pentru a susţine supoziţia lui Bolton despre inovaţia şi influenţa lui Heraclide. Clearchos a relatat că un cataleptic numit Cleonym din Atena a trăit experienţa despărţirii sufletului de trup. Sufletul său a zburat spre înălţimile siderale, de unde a contemplat, pe pămîntul aflat dedesubt, „locuri de diferite forme şi culori şi rîuri pe care nu le poate vedea nici un muritor". Acolo, a întîlnit sufletul unui alt cataleptic, din Siracuza, şi împreună au văzut „sufletele ce erau judecate şi pedepsite şi purificate, unul după altul, sub supravegherea Eriniilor". Pe urmă cele două suflete s-au întors pe pămînt, dar şi-au făgăduit unul altuia că vor încerca să intre în legătură şi să se cunoască mai bine.

Din păcate pentru ipoteza lui Bolton[13], în această povestire nu există nici urmă de inovaţie în raport cu Platon, sub influenţa lui Heraclide. La prima vedere, două din elementele povestirii lui Clearchos par într-adevăr incompatibile cu ideea unui Iad subpămîntean: rîurile – care, după toate probabilităţile, sînt rîurile din Hades – şi judecata sufletelor. Privind însă mai îndeaproape ambele detalii, ne dăm seama cu uşurinţă că ele aparţin celei mai pure tradiţii platoniciene.

În conformitate cu Cartea a X-a a *Republicii*, judecata sufletelor are loc undeva între „porţile cerului" şi „porţile pămîntului", deci într-un loc aflat *deasupra* pămîntului. Reîncarnarea lor se petrece pe Tărîmul din Mijloc care, indiferent de ceea ce reprezintă de fapt, este la rîndul său situat undeva în cer. După ce au fost aruncaţi sorţii, sufletele sînt „purificate" printr-o alternanţă de căldură şi frig, pînă cînd ajung pe cîmpia pustie de pe malul fluviului Lethe.

Cît despre rîuri, e necesar să amintim că Er nu le poate vedea, fiindcă ele se află în Tartar. Rîurile totuşi ies din nou la suprafaţa

pământului şi probabil că acesta este locul pe care Cleonym l-a putut observa de sus – fiind şi singurul muritor care s-a bucurat de această privelişte.

Cornelius Labeon relatează o întîmplare similară[14]:

> *...duos uno die fuisse defunctos et occurrisse invicem in quodam compito, deinde ad corpora iussos fuisse remeare et constituisse inter se amicos esse vi(n)cturos, atque ita esse factum donec postea morerentur*[15]*.

Bolton crede că fragmentul reprezintă pur şi simplu un rezumat şi o continuare a experienţei lui Cleonym, P. Mastandrea[16] însă are o părere foarte diferită în această privinţă. În timp ce Bolton traduce – corect, la urma urmei – cuvîntul *compitum* cu „un soi de răscruce”[17], Mastandrea merge mult mai departe. Cuvîntul *compitum* ar desemna „frontiera dintre două proprietăţi private, unde se puteau întîlni Larii protectori şi unde erau oficiate riturile în onoarea decedaţilor care aspirau la divinitate”. Ar fi o definiţie bună a înţelesului cuvîntului, dacă Mastandrea n-ar fi dedus de aici un sens complet diferit al întregii povestiri. După acest autor, cei doi cataleptici se cunoşteau din timpul vieţii. Erau vecini şi se certaseră de la proprietăţi. Au fost trimişi înapoi din cer pe pământ ca să cadă la înţelegere şi să se împrietenească. Altfel, nu aveau să fie demni de a se mai întoarce în cer.

Această interpretare oarecum deplasată se bazează pe o greşeală de traducere a textului latinesc. Mastandrea crede că verbul *constituisse* depinde de *iussos* (ceea ce, gramatical, e imposibil) şi citeşte: „Li s-a cerut să se întoarcă în trupurile lor şi (adică *pînă*) să se împrietenească etc.” În realitate, *iussos* şi *remeare* formează o sintagmă autonomă care depinde de *fuisse*, în timp ce *constituisse* nu este altceva decît verbul celei de-a doua propoziţii coordonate: *fuisse… et constituisse…* Structura întregii fraze este foarte simplă, iar sensul textului nu poate fi altul decît: Cornelius Labeon povestea că, „într-o zi, doi (oameni) au murit şi s-au întîlnit la un soi de răscruce; apoi li s-a poruncit să se întoarcă în trupurile (lor) şi ei s-au hotărît să devină prieteni apropiaţi…”.

Astfel, cei doi cataleptici nu se cunoscuseră înainte ca sufletele să li se întîlnească pe lumea cealaltă, unde au ajuns pe căi diferite pînă la răscrucea de la care, probabil, toate sufletele erau duse la judecată. Dar lor nu le sosise încă timpul, aşa încît o voce le-a spus, ca în povestirea lui Clearchos, să se întoarcă pe pămînt. În acel moment, ei şi-au făgăduit unul altuia să se reîntîlnească, de astă dată ca fiinţe umane, încarnate.

Povestirea lui Clearchos se află probabil la originea istorisirii lui Labeon, dar nici cea dintîi, nici cea de-a doua nu au nimic de-a face cu ideile lui Heraclide despre locul Hadesului în cer. Aceste idei se vede că n-au fost prea consecvente, de vreme ce, cu posibila excepţie a unui pasaj ciudat din Apuleius, autorii din Antichitatea tîrzie le-au citat mai curînd ca pe o colecţie de *curiosa* decît ca pe o sursă de seamă. Empedotim a devenit un iatromant între alţii, o figură stranie care, dincolo de caracterul ei fictiv, n-a exercitat mai multă atracţie şi influenţă decît, să zicem, Epimenide sau Hermotim.

1. Diog. Laert. V 91.
2. *Ibid*., V 90. Fragmentele şi mărturiile lui Heraclide din Pont au fost discutate de Petrus Hoogvliet, *Specimen Literarium Inaugurale de Vita et Scriptis Heraclidae Pontici*, Lugduni Batavorum (1858) şi, mai recent, publicate de F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII: *Herakleides Pontikos*, Basel, 1953.
3. *Cf.* Diog. Laert. V 86, 88.
4. Bolton, p. 156.
5. Bolton, p. 152, citînd din Rohde.
6. Varro, *apud* Servius, *ad* Georg. I 34.
7. Numenius, fr. 31-35, pp. 81-7 Des Places.
8. Bollon, p. 152.
9. Proclus, *in Remp.* II 1 19 Kroll.
10. Philoponus, *ad* Aristot., *Meteor*. I 8.
11. Olympiod., *in* Plat. *Phaidr.* 238. O credinţă asemănătoare ar putea fi împărtăşită de Charite la Apuleius, *Metamorfoze* VIII 8. Stafia trădătorului Thrasyllus e menită să rătăcească *inter Orcum et Solem.*
12. Bolton, *loc. cit.*
13. Bolton, p. 151.
14. *Apud* August., *Civ. Dei.* 28 = fr. 11, p. 237 Mastandrea.
15*. „...doi oameni au murit într-aceeaşi zi, au ajuns la rîndul lor într-o răscruce, apoi li s-a poruncit să se întoarcă în trupurile lor şi ei au hotărît că vor trăi ca prieteni; şi aşa s-a şi întîmplat pînă ce, mai tîrziu,

au murit" (lb. lat.).

16. P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden, 1978, p. 106.
17. Bolton, p. 149.

Capitolul VI

Miturile lui Plutarh

Nici Heraclide Ponticul, nici Posidonius din Apameea nu ar putea pretinde că sînt autorii generalizării eschatologiei celeste. Totuşi, acest fenomen s-a petrecut, iar importanţa lui a crescut tot mai mult. La finele secolului I p.C., cînd şi-a scris Plutarh marile sale mituri eschatologice, ideea unui Hades subpămîntean nu mai era la modă.

Nu intenţionăm să reluăm aici analiza generală a miturilor lui Plutarh. Cu o trimitere la cercetările noastre anterioare[1], am vrea doar să scoatem în evidenţă cîteva elemente (cadrul narativ, unele idei eschatologice etc.) ce ţin de structura miturilor.

Trăsăturile cele mai izbitoare ale celor trei mituri eschatologice principale ale lui Plutarh[2] sînt: folosirea constantă a termenilor şi temelor platonice, supuse acum însă exegezelor sofisticate ale beoţianului; folosirea materialelor populare vechi; generalizarea eschatologiei celeste, cu accent special pe rolul Lunii; aluziile la mistere – probabil la misterele eleusine – şi folosirea materialelor ce derivă din diverse tradiţii, pe care autorul le integrează în sistemul său general de exegeză.

În mitul din *De genio Socratis*, cadrul narativ îl constituie riturile de *katabasis* şi *incubatio* în peştera lui Trophonios de la Lebadeea, la 14 km de Cheroneea, pe drumul spre Delphi. Acest oracol funcţiona din secolul al VI-lea a.C., iar Plutarh cunoştea tradiţia locală, despre care relatase într-un tratat acum pierdut[3]. O aluzie din *De defectu oraculorum* (431e) ar indica chiar, după Y. Vernière[4], că Lamprias, fratele autorului, a fost preot la Lebadeea. E posibil ca Plutarh să fi cunoscut lucrarea lui Dicearchos *Eis*

Trophoniou katábasis, dar fragmentele rămase din această lucrare nu prezintă nici o analogie cu mitul din *De genio*[5].

Dovada cea mai importantă cu privire la acest oracol se găseşte la Pausanias. (Informaţii despre abstinenţa de la mîncare în timpul purificărilor preliminare găsim la poetul comic Cratinus[6].)

În *Călătorie în Grecia*, Pausanias dă următoarea descriere a ritului[7]:

> Iată ce se întîmplă la oracol. Cînd cineva se hotărăşte să coboare la Trophonios, mai întîi locuieşte un anumit număr de zile într-o clădire consacrată Norocului şi Spiritului cel Bun. Trăind acolo, se purifică şi nu foloseşte apă caldă; face baie în rîul Herkyna. Are carne din abundenţă de la sacrificii, căci se duce să-i ofere sacrificii lui Trophonios însuşi şi fiilor lui, ca şi lui Apollon, lui Kronos, lui Zeus, regele zeilor, şi Herei, cea care mînă carul, şi Demetrei, cea zisă Europa, doica lui Trophonios. La fiecare sacrificiu, un ghicitor vine să observe măruntaiele victimei; după ce-şi face observaţiile, el îi ghiceşte celui care se duce la templu dacă Trophonios îl va primi bine şi cu amabilitate. Măruntaiele celor mai multe victime nu permit să se ghicească prea bine gîndurile lui Trophonios, dar în noaptea în care cineva se duce la templu este sacrificat un berbec într-o groapă, fiind invocat Agamedes. Nu are nici o importanţă că toate sacrificiile anterioare au fost de bun augur dacă măruntaiele acestui berbec nu poartă în ele acelaşi înţeles. Dar dacă cele două serii de semne concordă, omul se duce la templu plin de speranţă. Se duce în felul următor. Mai întîi, e dus noaptea pînă la rîul Herkyna, iar acolo e uns cu ulei de măsline şi spălat de doi băieţi de vreo treisprezece ani care trebuie să fie copiii unor băştinaşi din Lebadeea. Acestor băieţi li se spune Hermai: ei îl spală pe cel ce se duce la templu şi joacă rolul de slujitori ai săi, ca nişte sclavi. De aici, omul e luat de preoţi; nu e dus direct la oracol, ci pînă la nişte izvoare, care sînt foarte aproape unul de altul. Aici el trebuie să bea Apa Uitării, ca să uite tot ce fusese în mintea sa pînă atunci; iar apoi Apa Memoriei, ca să-şi amintească semnele pe care le vede în timpul coborîrii. Pe urmă se uită la statuia pe care se spune că a făcut-o Daidalos şi pe care preoţii n-o arată niciodată decît celor care sînt pe cale de a se duce la Trophonios; el o vede şi o venerează şi i se roagă, iar apoi se duce la oracol purtînd o tunică de in pe care o leagă cu panglici şi cizme grele din partea locului. (...) În interiorul cercului se află o gaură în pămînt, care nu e

naturală, ci săpată cu foarte mare grijă, cu îndemînare şi simţ arhitectonic. Are formă de cazan, cu un diametru de aproximativ zece picioare, aş zice, şi nu e cu mult mai adîncă de douăzeci. Nici un drum nu duce în jos, dar cînd cineva se duce la Trophonios i se dă o scară uşoară şi îngustă. Cînd cobori, poţi vedea o deschizătură între perete şi podea, largă de aproximativ două picioare şi înaltă de un picior. Cel care coboară se întinde pe pămînt, ţinînd în mîini turte cu miere, îşi împinge picioarele în deschizătură, iar apoi încearcă să-şi introducă genunchii. Restul corpului e tras imediat înăuntru după genunchi, de parcă un rîu extrem de adînc şi de rapid ar trage un om într-un vîrtej şi l-ar absorbi. De aici încolo, în interiorul celui de-al doilea sălaş, oamenilor nu li se dezvăluie întotdeauna viitorul în acelaşi fel: unul aude, altul poate să şi vadă. Cei care au coborît se întorc la suprafaţă cu picioarele înainte, prin aceeaşi deschizătură. Se spune că nimeni n-a fost omorît în timp ce cobora, cu excepţia unuia dintre paznicii lui Demetrios, iar despre acesta se spune că nu a respectat nici un rit al sanctuarului şi a coborît nu pentru a afla de la zeu viitorul, ci în speranţa de a lua din locul sfînt aur şi argint. Se spune că trupul său neînsufleţit a reapărut în altă parte, nu a fost împins în sus prin deschizătura sacră. Aceasta e cea mai interesantă dintre povestirile pe care le-am auzit despre el. Cînd cineva se întoarce de la Trophonios, preoţii îl iau din nou sub oblăduirea lor şi-l aşează pe tronul Memoriei, care nu e departe de sanctuar, ca să-l întrebe ce a văzut şi a aflat...

Cele două izvoare, Lethe şi Mnemosyne, care figurau şi în peisajul eschatologic descris în tabulele de aur din Magna Graecia[8], drumul pentru a intra în peşteră şi a ieşi din ea, turtele mortuare cu miere, toate acestea indică faptul că cel supus ritului de *incubatio* era tratat ca un mort ce vizita lumea de dincolo. Întreaga scenă este foarte arhaică, după cum a arătat de curînd J. Hani[9]. Personajul principal din „apocalipsa căutării" a lui Plutarh este un tînăr din Cheroneea, Timarh, care s-a supus întregului ritual spre a înţelege natura geniului personal al lui Socrate.

Descrierea experienţei este extrem de importantă, întrucît sufletul lui Timarh îşi găseşte drumul înainte şi înapoi prin ţeastă, prin *sutura frontalis*, care joacă un rol atît de însemnat atît în tradiţiile indo-tibetane, cît şi în cele şamanice[10]. Totuşi, dacă luăm în considerare mărturiile arhaice greceşti cu privire la relaţia dintre

psyche şi cap[11], ca şi accentul pe care-l pune Platon pe această legătură[12], atunci trebuie să tragem concluzia că singura invenţie autentică aparţinînd fie lui Plutarh însuşi, fie unei tradiţii vechi, altminteri necunoscute, priveşte descrierea foarte vie a deschiderii acestei *sutura frontalis.* În orice caz, pare normal să presupunem că Plutarh se întemeiază aici pe vreo mărturie locală, poate pe una dintre acele tablete de lemn păstrate în Lebadeea, pe care, după cum spune Pausanias, oricine consulta oracolul era obligat să-şi scrie experienţa avută. Dacă fratele lui Plutarh, Lamprias, a fost într-adevăr preot la sanctuar, atunci e posibil ca Plutarh însuşi să fi avut acces cu uşurinţă la aceste preţioase mărturii scrise.

Cadrul narativ al mitului din *De sera numinis vindicta*, deşi nu e mai puţin şamanic, e mai explicit platonician. Apocalipsa lui Aridaeus-Thespesios din Soloi are ca model mitul lui Er din *Republica*, o „apocalipsă prin accident". Aridaeus dusese o viaţă moralmente condamnabilă pînă cînd „a murit" într-un accident. Nu a fost însă decît o catalepsie care a durat trei zile, sfîrşindu-se în timp ce trupul său era dus spre locul de îngropăciune. În acest răstimp, sufletul lui a călătorit şi a aflat foarte multe, astfel încît, atunci cînd s-a întors în trup, Aridaeus şi-a schimbat numele în Thespesios şi a devenit un cetăţean foarte onorabil.

Numele de *Aridaeus* este o deformare de la *Ardiaeus* (*Ardiaios*), numele tiranului din mitul lui Er, condamnat la tortură veşnică în Iad. *Thespesios* indică, dimpotrivă, că acela care-l poartă are calităţi de o cu totul altă natură:

> *…ce mot, qui signifie* divin, merveilleux, *s'applique bien à celui qui par une vraie faveur divine, une „grâce", a pu „se convertir"*[13,14]*.

În mitul din *De genio*, sub acoperirea unui limbaj metaforic, Plutarh introduce multe noţiuni de astronomie, precum şi o teorie a celor trei niveluri cosmice – punctele de joncţiune între „cele patru principii ale tuturor lucrurilor". Una dintre transformările cele mai remarcabile suferite de eschatologia lui Platon în interpretarea lui Plutarh este transferarea în cer a rîurilor subterane din Hades. În cele două rîuri care se varsă în „marea celestă" (590f), pot fi

recunoscute cu uşurinţă Pyriphlegetonul şi Cocytul (*Phaidon*, 111d). În ceea ce priveşte Styxul, Timarh capătă următoarea informaţie de la o Voce fără corp: „«Ce este Styxul?» a întrebat el. «E drumul care duce spre Hades», i s-a răspuns, «el trece prin faţa ta şi, în punctul lui cel mai înalt, delimitează zona de lumină. Urcă, după cum vezi, din Hades, iar acolo unde, în revoluţia lui, întîlneşte lumea luminii, e graniţa ultimului ţinut al universului...»”15.

> Momentul critic al naşterii – se spune – ţine de Lună. Căci, în timp ce restul insulelor aparţine zeilor, Luna le aparţine demonilor tereştri şi evită întîlnirea cu Styxul, trecînd puţin pe deasupra lui; totuşi, o dată la 177 de măsuri secundare, reuşeşte să fie prinsă în vîrtejul lui16. La apropierea Styxului, sufletele strigă de groază, căci multe alunecă şi nimeresc în Hades; altele, a căror naştere încetează la momentul potrivit, înoată de jos în sus şi sînt eliberate din vîrtej de către Lună, cu excepţia celor strîmbe şi a celor necurate. Acestora Luna le interzice să se apropie, cu fulgere şi tunete îngrozitoare; plîngîndu-şi soarta, sufletele cad înapoi şi sînt conduse în jos, spre o nouă naştere, după cum vezi17.

În *De facie in orbe lunae* (943d), Plutarh face aceeaşi descriere:

> Căci de multe [suflete], chiar în timp ce încearcă să se agaţe de Lună, aceasta se scutură şi le aruncă înapoi; şi chiar unele dintre acele suflete care se află pe Lună văd cum totul se întoarce cu susul în jos, ca şi cum ar recădea din nou în genuni.

Luna însăşi e plină de abisuri şi prăpăstii:

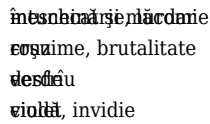
> Cea mai mare dintre ele se numeşte „văgăuna Hecatei”, în care sufletele suferă şi cer să fie pedepsite pentru tot ce au îndurat sau au comis după ce au devenit Spirite; iar cele două lungi [văi] se numesc „Porţile”, căci prin ele trec sufletele fie către partea Lunii îndreptată spre cer, fie înapoi către partea îndreptată spre Pămînt. Partea Lunii dinspre cer se numeşte „Cîmpia Elizee”, iar cealaltă „Casa Persefonei anti-terestre”18.

Cît despre originea acestui ciudat rol eschatologic atribuit Lunii, am cîntărit în altă parte diferitele opinii ale oamenilor de ştiinţă. Dacă fragmentul din Pindar despre Persefona lunară este într-

adevăr autentic, aşa cum crede A. Delatte[19], atunci s-ar putea ca eschatologia lunară să nu fi fost în întregime inventată de Plutarh. Totuşi, W. Burkert a arătat că, şi în cazul în care admitem autenticitatea pitagoreicei *acousma* referitoare la Soare şi Lună ca Insule ale Preafericiţilor, aceasta încă nu înseamnă că Luna e apropiată de Hades[20].

Descrierea oarecum stranie a Styxului curgînd în sus, dinspre Hades spre Lună, nu are nici o paralelă în vreo altă reprezentare eschatologică. Cu toate acestea, *Cartea lui Daniel* (VIII, 10), din secolul al II-lea a.C., descria un rîu de foc sub Tronul lui Dumnezeu, faimosul *nahar hadinn*ûr care, mai tîrziu, a dobîndit o mare importanţă în speculaţiile rabinice. Origen s-a referit în mod simbolic la fragmentul din *Cartea lui Daniel*[21], în timp ce gnosticele *Excerpta ex Theodoto*, relatate de Clement din Alexandria şi aparţinînd şcolii valentiniene orientale[22], au mai adăugat un detaliu, ce-şi are originea în Ieremia (XXIII, 19) şi a fost mult exploatat mai tîrziu de rabinii din secolul al III-lea: rîul de foc se varsă în vidul creaţiei, „adică în Gheena, iar aceasta nu ajunge niciodată să se umple cu foc”[23]. Este adevărat că Styxul lui Plutarh curge în sus, dar rolul său este asemănător celui pe care-l joacă rîul (rîurile) de foc iudaic(e). Aceasta ar putea conduce la concluzia că cele două reprezentări au ceva în comun.

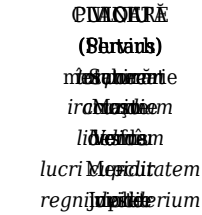
Mitul lui Aridaeus-Thespesios conţine informaţii însemnate despre ierarhia misterelor în viziunea lui Plutarh”[24]. Lăsînd la o parte generalizarea eschatologiei celeste, Plutarh pare să rămînă credincios modelului său, mitul lui Er. Dar datele furnizate de Platon sînt constant interpretate după un sistem de exegeză modern, sofisticat. Un singur exemplu este suficient pentru a ilustra abordarea hermeneutică a lui Plutarh. În *Gorgias* (523d-524e), vorbind despre judecata morţilor, Platon afirmă că sufletele celor nedrepţi sînt acoperite de cicatrice, corespunzătoare faptelor lor rele, pentru a putea fi recunoscute cu uşurinţă de Judecător. Acest motiv apare şi în *De sera* (565b), dar, în afară de cicatrice, sufletele au acum încă o marcă distinctivă, şi anume culoarea. Plutarh stabileşte următoarele corespondenţe între culori şi vicii:



Originea acestei doctrine este neîndoielnic astrologică. E posibil ca Plutarh să fi cunoscut un tratat pseudo-hermetic, în care atît culorile cît şi viciile erau puse în legătură cu planetele şi descrise într-o anumită ordine. În *Panaretos*, a cărui doctrină a „sorţilor” (*kleroi, sortes*) este explicată de Paul din Alexandria şi de discipolul său Heliodor, ordinea locurilor planetare este următoarea: Jupiter, Mercur, Venus, Marte, Saturn. Aceeaşi ordine apare şi în textul lui Servius *Comentariu la Eneida* (VI, 714):

> *...quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium*[25]*.

Analogiile dintre cele două serii de vicii menţionate de Plutarh şi de Servius, precum şi faptul că toate culorile descrise de Plutarh sînt atribuite de astrologia hermetică păgînă exact aceloraşi planete, duc la concluzia că sursa lui Plutarh a fost vreun text din vulgata hermetică. Din motive necunoscute, Plutarh nu menţionează nici culoarea, nici viciile atribuite prin tradiţie planetei Mercur:



Capitolul următor va arăta limpede cîtă influenţă a dobîndit această teorie astrologică în secolul al II-lea p.C. Dacă ipoteza noastră este adevărată, atunci fragmentul din *De sera* este cea mai veche mărturie cu privire la originea „trecerii sufletului prin sferele planetare”.

1. *Cf.* articolul nostru „Inter lunam terrasque”, *cit.*
2. *De facie in orbe lunae* 940f-945d. În textul lui Plutarh *Moralia*, vol. XII,

editat şi tradus de H.H. Cherniss şi W.C. Helmbold, London-Cambridge Mass., 1957, 1 *sq.*; *De genio Socratis* 589f-592e, în textul lui Plutarh *Moralia*, vol. VII, editat şi tradus de Ph. H. De Lacy si B. Einarson, 1959, pp. 362 *sq.*; *De sera numinis vindicta* 563b-568f, *ibidem*, pp. 180 *sq.* Pentru *De genio*, în afară de noua ediţie a lui J. Hani („Les Belles Lettres"), A. Corlu a publicat în 1960 acest dialog cu o introducere şi un comentariu superioare celor din ediţia Loeb *(Plutarque: Le démon de Socrate*, Paris, 1960). O altă traducere franceză recentă, în Y. Vernière, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977 (conţine cele trei mituri, cu un comentariu extins).

3. Nr. 181 în Catalogul lui Lamprias.
4. Vernière, p. 106.
5. Corlu, p. 61; Vernière, p. 106.
6. Cratinus, fr. 219 = Athen. VII 325e; *cf.* J. Hani, *art. cit.*
7. Paus. IX 39, 4: redat după traducerea lui P. Levi: Pausanias, *Guide to Greece*, vol. I: *Central Greece*, Harmondsworth, 1979, pp. 393-5.
8. J. Hani, pp. 107-108.
9. J. Hani, *art. cit.*
10. *Ibidem.*
11. *Cf.* R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951, pp. 94-104, 118.*sq.* etc.
12. *Cf.* A. Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, pp. 23, 33-5 etc.
13. *Cf.* G. Soury, p. 213, n. 2.
14*. „...acest cuvînt, care înseamnă «divin, miraculos», i se potriveşte bine aceluia care, printr-o adevărată favoare divină, printr-un «har», a putut să se «convertească»" (lb. fr.).
15. *De genio* 591a (tr. De Lacy – Einarson).
16. „Măsurile secundare" sînt zile terestre; 177 de zile este intervalul dintre două eclipse de Lună; *cf.* Vernière, p. 170.
17. *De genio* 591c.
18. *De facie* 944c (tr. Cherniss- Helmbold).
19. Delatte, *Études*, p. 275.
20. *Cf.* Burkert, *Lore*, p. 364.
21. *Cf.* CM. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940, pp. 1-8.
22. *Cf.* despre autorul lucrării *Excerpta*, F. Sagnard, *Introduction* la Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, 1948.
23. *Excerpta*, cap. 38; Edsman, p. 29.
24. *Cf.* articolul nostru „Inter lunam terrasque", *cit.*
25*. „... atunci cînd coboară, sufletele îşi însuşesc lîncezeala lui Saturn, violenţa lui Marte, concupiscenţa lui Venus, aviditatea la cîştig a lui Mercur, dorinţa de a domni a lui Jupiter" (lb. lat.).

Capitolul VII

Trecerea sufletului prin sfere

Vreme de cincizeci pînă la optzeci de ani după scrierea miturilor eschatologice ale lui Plutarh, gînditorii cei mai de seamă ai epocii – Bardaisan din Edessa[1], Basilide şi fiul său Isidor, Celsus, Iulian Teurgul, fiul lui Iulian Chaldeanul, Numenius etc. – au fost intens preocupaţi de problema coborîrii sufletului pe Pămînt şi a reînălţării sale la cer.

Conform credinţei astrologice, amprenta planetară asupra embrionului în momentul naşterii, horoscopul individual al nativităţii, determina atît calităţile fizice şi morale ale subiectului, cît şi evenimentele ulterioare alcătuind destinul acestuia. O veche teorie astrologică, ce-şi are originea într-o tehnică divinatorie, a fost teoria „sorţilor" (*partes, loci, sortes*). Printr-o metodă relativ uşoară de a socoti, astrologul putea determina „locurile" (*loci*) sau „sorţii" (*sortes*) fiecărei planete aflate în tema naşterii, precum şi poziţiile planetelor şi aspectele implicate în fiecare configuraţie. În conformitate cu pseudo-hermeticul *Panaretos*, partea Soarelui este „geniul bun" (*agathos daimon*), partea Lunii este „soarta bună" (*agathe tyche*), cea a lui Jupiter influenţează poziţia socială a subiectului, a lui Mercur are legătură cu „necesităţile (sale) naturale", a lui Venus cu viaţa sa erotică, a lui Marte cu îndrăzneala şi riscurile, a lui Saturn cu fatalitatea (*nemesis*)[2]. Heliodor, în Comentariul său la *Elementa apotelesmatica* ale lui Paul din Alexandria, dă amănunte suplimentare despre această doctrină: Luna determină toate însuşirile fizice ale subiectului, Soarele îi determină însuşirile psihice, Jupiter – faima, Mercur – inteligenţa şi facultăţile expresive etc.[3]. Desigur, tema naşterii putea fi de rău augur parţial

sau integral, din cauza poziţiilor şi aspectelor nefavorabile ale planetelor malefice (Marte, Saturn) şi chiar ale celorlalte planete. Într-un astfel de caz, trupul, mintea şi destinul subiectului erau compromise, iar calităţile sale se transformau în vicii. Pe de altă parte, întreaga doctrină cu privire la influenţa astrală inexorabilă asupra destinului omenesc avea şi o parte extrem de neplăcută: faptul că, oricît te-ai strădui să-ţi ameliorezi viaţa, nu puteai reuşi niciodată decît dacă o permiteau forţele misterioase ale cerului din momentul naşterii. Exercitarea liberului arbitru era practic imposibilă. Astfel, în implicaţiile sale filozofice, astrologia apare ca strîns legată de oricare dintre doctrinele pesimiste cu privire la fiinţa umană.

Gnosticismul a folosit pesimismul astrologic într-un mod foarte special. Din moment ce întregul cosmos – inclusiv planetele – era sălaşul răului, închisoarea cu şapte rînduri de ziduri a sufletului, eliberarea acestuia se obţinea aruncînd în urmă, în timpul ascensiunii spre *pleroma*, toate viciile contractate de la arhonţii planetari. Aceştia din urmă deveneau astfel reprezentanţii hidoşi ai viciilor.

Multe liste de arhonţi, împreună cu descrieri ale formelor lor animale, nume, trăsături şi vicii au ajuns pînă la noi, din epoca lui Celsus şi pînă în secolul al III-lea p.C.[4]. Irineu din Lyon spune explicit că ofiţii *„sanctam autem hebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt”*[5,6*]. Drumul către planete îi era deschis sufletului de un Mîntuitor, cunoscător al parolelor secrete ce trebuiau rostite dinaintea fiecărui arhonte planetar. Dacă interpretarea noastră este corectă, Celsus a relatat cum se petrecea pogorîrea „incognito” a Mîntuitorului gnostic în sistemul ofiţilor. Această relatare a servit ca model pentru ascensiunea sufletului[7].

Faptul că sufletul, atunci cînd coboară pe Pămînt, îmbracă un soi de veşminte sau îşi adaugă un fel de „apendice” care sînt viciile celor şapte planete, reprezintă o doctrină susţinută de Basilide, un învăţat gnostic din secolul al II-lea alexandrin. El susţine că spiritul transcendent al omului (*pneuma*) este legat temporar de un suflet (*psyche*) ce vine din cosmos[8]. Viciile planetare atacă sufletul şi se incrustează în el sub forma unor „concreţiuni” sau „apendice”

(*prosartemata*)[9]. Isidor, fiul lui Basilide, a explicat probabil o teorie similară în tratatul său *Despre sufletul temporar*[10]. Iar în *Pistis Sophia*, din secolul al III-lea, noţiunea de *antimimon pneuma* este cea care corespunde concreţiunilor planetare adunate de suflet la coborîrea-i pe pământ[11]. Povestea întrupării (*ensomatosis*) Omului primordial hermetic se conformează aceluiaşi model:

> *Cet homme idéal, en vertu d'une chute dont les péripéties varient de mythe à mythe, mais dont le principe est communément l'érôs, tombe dans le monde de la matière, c'est-à-dire sur la terre. Au cours de sa chute, l'Homme commence en général* (...) *par revêtir un corps astral ou pneumatique, véhicule* (óchêma) *du* noûs (*qui ne peut avoir directement contact avec la matière*), *intermédiaire entre le* noûs *immatériel et les concrétions de plus en plus hyliques qui vont s'attacher à lui; puis, à mesure qu'il traverse les sept sphères* (*ou, en d'autres mythes, les douze signes zodiacaux*), *cet Homme*-noûs *revêt, ainsi que des tuniques, les vices des sept planètes* (*ou des archontes qui y président...*), *et c'est ainsi souillé qu'il s'incarne enfin dans un corps terrestre et s'unit à la nature matérielle*[12,13]*.

Capitolul XXV din tratatul hermetic *Poimandres* descrie ascensiunea sufletului prin sferele planetelor şi lepădarea treptată a concreţiunilor planetare vicioase cu care se molipsise în timpul pogorîrii pe pământ[14]. Ordinea viciilor corespunde ordinii planetare chaldeene:

PLANETĂ	VICIU
Creştere şi descreştere (Luna)	Lenevire fizică
Arta meşteşugului (Mercur)	Înşelăciune
Dezvoltare (Venus)	Desfrîu
Ambiţia de a comanda (Soare)	Aroganţă
Îndrăzneală, curaj (Marte)	Lăcomie, lipsă de minteală
Bogăţie (Jupiter)	Lăcomie
Minciuni (Saturn)	Viclenie (uneltire, uneltire, uneltire,

corpurilor cereşti”[15].

În secolul al V-lea, autorul latin Servius a dezvoltat aceeaşi teorie, conform mai multor surse dintre care una este, după toate probabilităţile, astrologică[16]:

> *Quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium*[17]*.

Ordinea planetară corespunde aici ordinii din hermeticul *Panaretos* şi, cu o mică diferenţă, ordinii de origine egipteană ce apare deopotrivă în *Apotelesmata* de Pseudo-Manethon şi pe un *ostrakon* demotic din secolul I p.C.[18]. Viciile atribuite planetelor sînt similare celor din *Poimandres.* În alte locuri[19], Servius expune o doctrină apropiată de aceea pe care polemistul Arnobius le-o atribuie adversarilor săi[20]. În fragmentele păstrate din *De regressu animae*[21], Porfir vorbeşte adesea despre contagioasele *mala mundi*, de care sufletul trebuie să se lepede în ascensiunea sa către Tatăl, dar această expresie este oarecum vagă. Totuşi, este foarte probabil ca şi el să fi cunoscut întreaga teorie[22].

Aceasta a fost însă numai o variantă – o variantă negativă, pesimistă – a unei doctrine ce nu era legată irevocabil de ideea că întregul univers, şi mai ales planetele, ar fi malefice. Numenius trebuie să fi fost reprezentantul celeilalte variante, potrivit căreia planetelor le erau atribuite calităţi eficiente, necesare pentru completarea fiinţei umane trupeşti şi sufleteşti născute pe Pământ. De fapt, mărturiile[23] indică explicit numai că, după Numenius şi Cronius, sufletul coboară pe Pământ prin poarta cerească a Cancerului şi urcă după moarte la cer prin poarta cerească a Capricornului.

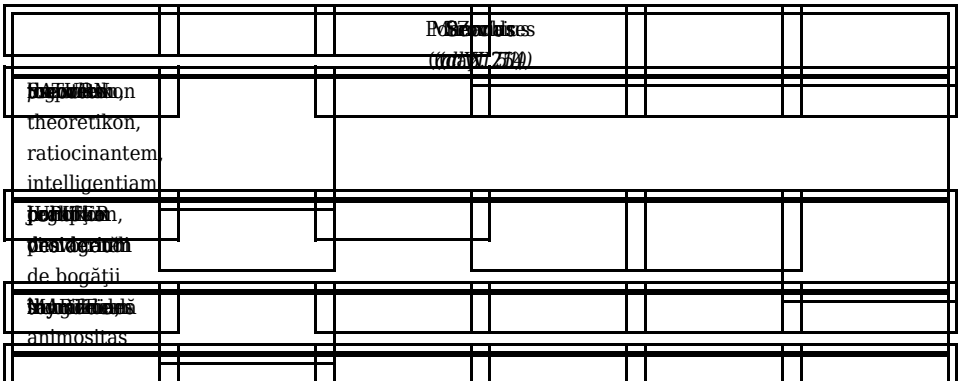
Macrobius dă o descriere amănunţită a pogorîrii sufletului prin planete (în ordinea chaldeană), de la care sufletul împrumută următoarele însuşiri: raţiunea şi inteligenţa de la Saturn, imboldul spre acţiune de la Jupiter, voinţa de a lupta de la Marte, sensibilitatea de la Soare, dorinţa de la Venus, capacitatea interpretativă şi expresivă de la Mercur, iar naşterea şi dezvoltarea trupească de la

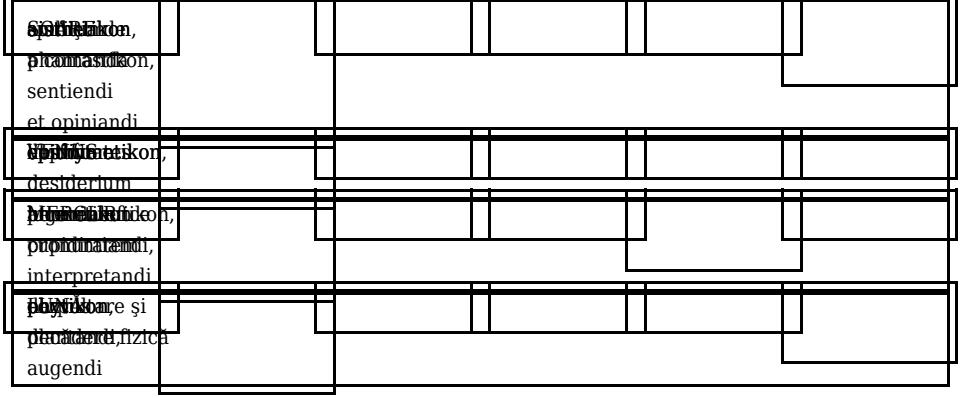
Lună[24]. Proclus expune o doctrină similară[25], cu excepţia faptului că subiectul său este tratat analogic, nu empiric (ca la Macrobius), iar ordinea planetară pe care o foloseşte el este cea egipteană, nu chaldeană. O altă mărturie cu privire la această variantă îi aparţine lui Servius[26]:

> *Ut dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Marte sanguinem, a Mercurio ingenium, a Jove honorum desiderium, a Venere cupiditates, a Saturno umorem: quae omnia singulis reddere viderunt extincti*[27]*.

Aluzia la *physici* şi, mai ales, verbul *sortior* par să indice că doctrina în discuţie provine dintr-o scriere astrologică.

Tabelul alăturat arată cîteva corespondenţe şi diferenţe dintre mărturiile noastre. Iar dacă există vreun dubiu că doctrina lui Proclus a fost aceeaşi cu a lui Macrobius, citatele ulterioare din scrierile celui dintîi îl vor risipi. Proclus a integrat întregul scenariu privitor la *ascensus/descensus* în teoria influentă despre *ochema* sau „vehiculul" sufletului, derivată din speculaţiile aristotelice şi stoice referitoare la „spirit" (*pneuma*) ca înveliş al sufletului. Plotin şi Porfir nu au folosit termenul de *ochema* cu acest înţeles. Reprezentanţii noii doctrine au fost Proclus, Hierocles, Damascius, Simplicius şi Priscianus – la Atena, Hermeias şi Olympiodor – la Alexandria[28]. Totuşi, Plotin şi Porfir credeau că sufletul, în timpul pogorîrii pe Pământ, aducea cu sine un „trup subtil" din cer, de care se debarasa apoi în tipul ascensiunii[29]. Iamblichos, care a folosit formula *aitherôdes kai augoidès ôchêma*, l-a considerat organ mediumnic, dar nu l-a pus în legătură cu descinderea pe Pământ a sufletului[30].





Proclus a preluat amîndouă aceste concepţii timpurii, distincte, cu privire la învelişul psihic şi a încercat să rezolve contradicţiile dintre ele afirmînd că, de fapt, sufletul are nu un „vehicul”, ci două: unul superior, *symphyes*, *augoeides* sau *astroeides*, care e imaterial, impasibil şi indestructibil, şi unul inferior, *pneumatikon*, care e temporar şi alcătuit din cele patru elemente. Propoziţia 209 din *Elemente de teologie* (reprodusă *supra*, p. 37) descrie pogorîrea pe Pămînt a sufletului, protejat de *symphyes óchêma.*

E timpul să ne întoarcem la mithraicul *symbolon*, în accepţia lui Celsus[31]. Mărturia noastră relatează că acesta trebuia să simbolizeze „trecerea sufletului (*tês psychês diexódou*) prin corpurile cereşti”.

E uşor de constatat că ordinea în care se înşiră treptele scării – ordine inversă zilelor săptămînii planetare, începînd cu Saturn (sîmbătă) şi terminînd cu Soarele (duminică) – nu este potrivită pentru o călătorie a sufletului, din moment ce nu corespunde nici uneia dintre configuraţiile planetelor în univers. Motiv pentru care Robert Turcan a respins explicaţia lui Celsus şi a propus o altă interpretare, foarte tentantă:

> *L’âme n’est donc purifiée et ne réintègre le séjour des Bienheureux – le „lieu supracéleste” du Phèdre – qu’après une série de réincarnations qui coïncident chronologiquement avec un nombre déterminé de révolutions sidérales, celles mêmes dont le „symbole” était proposé à la méditation des mystes mithriaques… Ce que signifiait… le „symbole” mithriaque, c’était la rénovation intégrale du monde et corrélativement des âmes, l’apocatastase au terme de la Grande Année sidérale: l’univers revivrait alors son premier printemps*[32,33*].

Pe ce se bazează savantul atunci cînd propune o explicaţie atît de sofisticată cu privire la *symbolon*? R. Turcan consideră că un număr de mărturii[34] s-ar referi la o doctrină stranie şi unică, potrivit căreia Marele An sau anul cosmic ar coincide nu numai cu revenirea planetelor la poziţiile lor iniţiale în *thema mundi*, tema nativităţii întregului univers, ci şi cu o perioadă misterioasă de împlinire a destinului tuturor sufletelor individuale împrăştiate în lume. Cu alte cuvinte, Marele An ar reprezenta nu numai o perioadă siderală, ci şi o perioadă metensomatică.

Trebuie să observăm totuşi că nici una din mărturiile invocate de R. Turcan în sprijinul tezei sale nu pare să aibă vreo legătură, fie şi tangenţială, cu o teorie atît de ingenioasă. De pildă, Macrobius, cînd spune: *constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare*[35], face aluzie doar la „revoluţiile sufletului" din *Timaios* (44c, 47d etc.), care respectă aceleaşi proporţii numerice ca şi cele două revoluţii ale sufletului universal (*Tim.* 34d *sq.*).

Celsus le-a atribuit creştinilor ideea că perioadele astronomice se termină cu un cataclism, ceea ce reprezenta o interpretare evident greşită a conceptului creştin de *ekpyrosis*[36]. Această concepţie a lui Celsus era curentă în epocă şi putea fi găsită şi în lucrarea lui Calcidius *Comentariu la Timaios*[37]. Nici Celsus, nici Calcidius nu au acordat ei înşişi credit acestei credinţe[38]. Dimpotrivă, amîndoi erau perfect de acord cu o altă teorie, şi anume cu veşnica reîntoarcere a lucrurilor şi evenimentelor, în conformitate cu perioadele cosmice[39]. Dar aceasta se arată a fi o interpretare a pasajului din *Timaios* (39d 2-7) unde este expusă doctrina Marelui An şi care într-adevăr are legătură cu metensomatoza, în măsura în care schimbarea întregii perioade astronomice implică reîntoarcerea pe pămînt a aceloraşi oameni (de exemplu, Socrate), cu acelaşi destin (de exemplu, condamnarea şi moartea lui Socrate). Într-un pasaj ulterior, Celsus explica motivele pentru care sufletul trebuie să se încarneze şi menţiona, printre acestea, „economia universului"[40]. Dar şi asta este doar o simplă aluzie la dialogul lui Platon *Phaidros* (248e-249e) şi la „necesitatea" ca sufletele să se instaleze în trupurile lor (*Tim.* 40a *sq.*). Astfel, se poate afirma că nici Celsus, nici Calcidius şi nici

Macrobius nu aveau cunoştinţă de seducătoarea teorie care le-a fost atribuită.

Ce putem spune atunci despre Porfir? Porfir face pur şi simplu aluzie la un pasaj din *Politicul*[41] lui Platon, în care există o legătură evidentă între metensomatoză şi ciclurile universale, ca şi între acestea din urmă şi cataclismele periodice. Dar, din cîte ştim, nici unul dintre autorii mai sus menţionaţi din Antichitatea tîrzie, inclusiv Porfir, nu dezvoltă alte speculaţii pornind de la teoria platoniciană.

Se mai găsesc însă cu adevărat mărturii în afara acelora citate de R. Turcan, care par să indice că interpretarea *cronologică* a *symbolon*-ului nu este deloc neîntemeiată. În capitolul 52 din *Cartea etiopiană a lui Enoh*, profetul ajunge în faţa a şapte munţi: „Un munte de fier şi un munte de aramă şi un munte de argint şi un munte de aur şi un munte de metal moale şi un munte de plumb…”[42]. W. Bousset[43] crede că cei şapte munţi ar simboliza şapte imperii universale, care se vor topi la venirea lui Mesia ca în faţa focului. La atît se rezumă aici aluziile la ordinea cronologică a celor şapte perioade. Apoi, o doctrină relatată de Servius şi atribuită de el Sybillei din Cumae stabileşte o relaţie între răstimpurile lumeşti, metale şi planete[44]. Ceea ce ar putea constitui totuşi o dovadă că au existat realmente speculaţii de acest gen şi că Celsus avea cunoştinţă de ele.

Apare, evident, încă o problemă iscată de acest subiect: în ce măsură era legată interpretarea lui Celsus de misterele lui Mithra? M.J. Vermaseren a scos în evidenţă relativa simplitate a simbolismului mithraic în comparaţie cu teoriile sofisticate ale lui Celsus şi Porfir[45]. Singurul lucru pozitiv pe care-l ştim este că socotelile astrologice, uneori destul de complicate, erau implicate şi în mitologia proprie lui Mithra[46], şi în construirea mithreei[47]. Faptul pare să lase loc ipotezei că ierarhiile misterelor lui Mithra nu contraveneau speculaţiilor intelectuale. Riguros însă, aceasta nu dovedeşte nici că scara cu şapte trepte era într-adevăr un obiect mithraic, nici că interpretarea pe care i-a dat-o Celsus era corectă.

O altă doctrină influentă în Antichitatea tîrzie a fost aceea a

Oracolelor chaldeene, a căror versiune scrisă îi aparţine lui Iulian Teurgul, fiul lui Iulian Chaldeanul, şi datează din a doua jumătate a secolului al II-lea p.C.

Un fragment păstrat din *Oracole* vorbeşte, la figurat, despre cele şapte planete[48]: „Nu te pleca în jos: o prăpastie se cască sub pămînt, care trage (sufletul) departe de pragul cu şapte căi.” H. Lewy, care traduce prin „scară cu şapte trepte” ultima expresie din citatul de mai sus (*heptaporou bathmidos*), dă întregului pasaj următoarea explicaţie:

> Termenul de „prăpastie” este o desemnare chaldeană metonimică a Tartarului. „Scara cu şapte trepte” semnifică cele şapte sfere planetare pe care trebuie să le urce sufletul iniţiatului, la jumătatea drumului în „elevaţia” sa spre Empireu. „Aplecarea în jos” exprimă – în vocabularul platonicienilor imitat de chaldeeni – acţiunea întoarcerii spre lumea materială, departe de ţinta noetică[49].

În *Exegeza* sa, Mihail Psellos adaugă un detaliu suplimentar: „Cînd sufletul se înclină de sus, el este adus pe pămînt prin aceste şapte sfere”[50]. Ceea ce ar însemna posibila trecere prin sferele planetare. Eusebiu, în *Praeparatio evangelica*[51], citează un „oracol al lui Apollon”, conform căruia „există o singură revoluţie cosmică, împărţită în şapte zone de drumul stelelor; chaldeenii şi evreii au numit-o drumul celor şapte”.

După părerea lui H. Lewy, amănuntele acestea nu dovedesc pregnant că *Oracolele* ar fi înglobat coerent doctrina coborîrii sufletului prin sfere. Dacă, totuşi, am menţionat aici *Oracolele chaldeene*, am făcut-o cu alt scop.

Ereziologul creştin Arnobius, care a scris *Adversus gentes* la începutul secolului al IV-lea p.C., a purtat o polemică vehementă cu nişte adversari numiţi *viri novi*, care ar putea fi aceiaşi cu aşa-numiţii „gnostici” combătuţi de Plotin. După toate probabilităţile, aceştia erau cîţiva membri izolaţi aparţinînd chiar şcolii lui Plotin, ce suferiseră influenţa gnosticismului valentinian[52]. Am arătat în altă parte[53] că probabil opiniile lor erau chiar cele ale *Oracolelor*, cu o singură deosebire, pe care o socotim mai puţin semnificativă decît ar fi admis H. Lewy. Arnobius nu vorbeşte aici de vreo călătorie

planetară, dar consideră că magii se aflau în posesia unor rugăciuni propiţiatorii (*commendaticias preces*) ce aveau capacitatea de a îmblînzi unele „Puteri" cereşti, permiţîndu-le astfel discipolilor lor să afle „căi uşoare de a zbura spre cer" (II 62b; *cf.* II 13). În altă parte, acest zbor e precedat de o operaţie oarecum stranie, şi anume creşterea aripilor:

> *Cum primum soluti membrorum abieretis e nodis, alas vobis adfuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque ad sidera volare possitis*[54]* (II 33).

După o altă mărturie[55], magii aveau talismane (*sphragidas*) cu nume divine înscrise pe ele; acestea erau „sigiliile" sau însemnele ce trebuiau arătate gardienilor cereşti. În ceea ce priveşte aripile, interpretarea ce li s-a dat este prea literală: vrăjitorii *„prétendaient de munir d'ailes leurs dupes, lorsqu'elles se libéraient de leurs corps, afin de [leur] permettre de voler aux cieux"*[56,57]*. În realitate, „vrăjitorii" nu erau probabil atît de perverşi. Metafora „aripilor sufletului" provine din dialogul lui Platon *Phaidros* (249d-250c). O lungă tradiţie hermeneutică se ocupase de acest text, înainte ca el să fie adus din nou în actualitate de scrierile „gnosticilor" împotriva cărora era dirijată polemica lui Plotin[58]. Pentru adversarii lui Plotin, „pierderea aripilor" semnifica păcatul sufletului universal. Pentru Plotin însuşi, metafora nu putea însemna nimic altceva decît căderea sufletului individual în existenţa lumească[59]. „Vrăjitorii" lui Arnobius nu împărtăşeau nici una din aceste convingeri. *Oracolele chaldeene* ne oferă, din nou, o cheie pentru a le înţelege doctrina. De fapt, un alt fragment păstrat[60] vorbeşte despre disoluţia trupului muritor (corespunzător formulei lui Arnobius *soluti e nodis membrorum*) şi despre înălţarea la Olimp „pe aripile uşoare ale sufletului".

În concluzie, avem suficiente motive să considerăm că polemica lui Arnobius în ce priveşte înălţarea la cer a sufletului era îndreptată împotriva adepţilor teoriei conţinute în *Oracolele chaldeene*[61].

1. Despre trecerea sufletului prin sfere în doctrina lui Bardaisan din Edessa, *cf.* H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966, pp. 151-60; *idem*, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden, 1980, pp. 192-3.

2. *Cf.* Pauli Alexandrini *elementa apotelesmatica*, edidit E. Boer (interpretationes astronomicas addidit O. Neugebauer), Leipzig, 1958, cap. 23, pp. 47 *sq. Eisagogiká* ale lui Paul din Alexandria au fost scrise după anul 378 p.C.
3. Heliodor, discipol al lui Proclus la Atena, şi-a scris comentariul între 475-509. *Cf. In Paulum Alexandrinum Commentarium*, ed. Ae. Boer, interpret. astron. addid. O. Neugebauer et D. Pingree, Leipzig, 1962, pp. 60 *sq. Cf.* W. Gundel, *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie*, Heidelberg, 1959^2, pp. 132-4; W. Gundel & H.G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966, pp. 236-9.
4. V., d. ex., M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974, pp. 61-69.
5. Iren. I30, 9.
6*. „...pretind că sfînta hebdomadă sînt cele şapte stele pe care le numesc planete" (lb. lat.).
7. Orig., c. *Cels.* VI 31, pp. 86-8. Haardt. U. Bianchi *(Prolegomena* la *Mysteria Mithrae, cit.*, p. 36) crede dimpotrivă că pasajul e în legătură cu înălţarea la cer. Acest lucru nu este posibil, din moment ce cele şapte sfere sînt menţionate în ordinea chaldeană (Saturn, Jupiter... Lună), de la Saturn-Ialdabaot la Lună-Horaios. Ialdabaot, numit „Cel dintîi şi cel de-Al Şaptelea", este în realitate „Cel dintîi" de sus, în ordine (cronologică) a creaţiei şi în ordine ierarhică. Dar este, cu siguranţă, „Al Şaptelea" în conformitate cu ordinea chaldeană normală, adică cu distanţa faţă de Pămînt.
8. G. Quispel, „Gnostic Man: The Doctrine of Basilides", în *Gnostic Studies*, vol. II, p. 107.
9. Clem., *Strom.* II 20, 112; *cf.* Bousset, *Hauptprobleme*, p. 365.
10. Clem., *Strom.* II 20. 113, 3.
11. *Pistis Sophia*, 131, pp. 218-19 Schmidt; *cf.* Bousset, *Hauptprobleme*, pp. 366-7.
12. A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 20.
13*. „Acest om ideal, în urma unei căderi ale cărei peripeţii variază de la un mit la altul, dar al cărei principiu este în mod obişnuit erosul, se prăbuşeşte în lumea materiei, adică pe pămînt. În cursul căderii, Omul începe în general (...) prin a îmbrăca un corp astral sau pneumatic, vehicul (*óchêma*) pentru *noûs* (care nu poate avea contact direct cu materia), intermediar între un *noûs* imaterial şi concreţiunile din ce în ce mai materiale ce se vor prinde de el; apoi, pe măsură ce traversează cele şapte sfere (sau, în alte mituri, cele douăsprezece semne zodiacale), acest Om-*noûs* îmbracă, precum nişte tunici, viciile celor şapte planete (sau ale arhonţilor ce le guvernează...) şi astfel murdărit se încarnează el în fine într-un trup pămîntesc şi se uneşte cu natura materială" (lb. fr.).

14. *Poimandres*, 25, p. 15, 15-16, 4 Nock-Festugière.
15. Jambl., *Myst.* VIII 6, pp. 199-200 Des Places.
16. Serv., *ad Aen*. VI 714.
17*. V. trad. capitolul VI, nota 25* (n. tr.).
18. *Cf.* articolul nostru „Ordine e disordine”, *cit.*
19. *ad* VI 127; VI 439.
20. Arnob. II 16, p. 83, 16-19 Marchesi; II 28, p. 99, 16-100, 3 Marchesi.
21. De ex., pp. 16*, 10-13; 17*, 3-14; 40*, 14-16; 42*, 3-5 Bidez.
22. *Cf. Sententiae*, 29, *apud* G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945, pp. 364-5.
23. Fragmentele 31-35, Des Places.
24. Macrob., *in S. Scip.* I 12. 13-14, p. 50, 1 1-24 Willis.
25. Procl., *in Tim.* I 199 ţi V 237 Festugière.
26. *Ad Aen.* XI 51, vol. II, pp. 482-3 Thilo-Hagen.
27*. „După cum spun filozofii naturii, la începutul naşterii spiritul nostru este determinat de Soare, trupul nostru de Lună, sîngele de Marte, inteligenţa de Mercur, dorinţa de onoruri de Jupiter, poftele de Venus, umoarea de Saturn: toate acestea sînt redate de către defuncţi sferelor singulare” (lb. lat.).
28. Despre *óchêma*, *cf. Proclou Diadochou Stoicheiosis Theologiké.* Proclus, *Elements of Theology.* A revised Text, with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, 1963^2, pp. 313-20; G. Verbeke, *op. cit.*, pp. 352-83.
29. Dodds, pp. 316-19.
30. Jambl., *Myst.* III. 14; comentariu la G. Verbeke, pp. 374 *sq.*
31. *Contra Celsum* VI 22.
32. R. Turcan, *Mithras platonicus*, p. 54.
33*. „Sufletul aşadar nu este purificat şi nu reintegrează sălaşul Preafericiţilor – «locul supraceresc» din *Phaidros* – decît numai după o serie de reîncarnări care coincid cronologic cu un număr determinat de revoluţii siderale, tocmai acelea al căror «simbol» le era propus întru meditaţie candidaţilor la iniţierea mithraică... Ceea ce însemna... «simbolul» mithraic era reînnoirea integrală a lumii şi, corelativ, a sufletelor, apocatastaza de la capătul Marelui An sideral: universul ar urma să-şi retrăiască atunci primăvara dintîi” (lb. fr.).
34. Porph., *Vita Pyth.*, 19, în *Opuscula selecta*, ed. A. Nauck (1886), retipărită Hildesheim, 1963, pp. 26, 23-4: *idem. De animatione embryonis* XI 4; Macrob., *in S. Scip.* I 13, 11; Celsus, *apud* Origenes, *c. Cels.* IV 11 5-12, vol. II, p. 208; IV 65, 4-7, vol. II, p. 364; V 21, 3-7, vol. III, p. 66; VIII 53, 2-10, vol. IV, p. 290 Borret.
35. Macrob., *in S. Scip.* I13, 11, pp. 53, 27 *sq.* Willis.
36. C. *Cels.* IV 11, 5-12, vol. II, p. 208 Borret; *cf.* răspunsul lui Origen, *ibid.*, IV 12, 13-16, p. 212.

37. *In Tim*. 29d 2-7; *Comment*., cap. 118, pp. 162, 9-164, 3 Waszink.
38. După Censorinus, *De die nat*. 18, 11; 39, 4-12, Aristotel ar fi autorul acestei doctrine. După J.H. Waszink, *loc. cit*., Calcidius a preluat argumentele critice împotriva ei de la Numenius din Apameea.
39. *C. Cels*. IV 65, 4-7, vol. II, p. 346; V 21, 3-7, vol. III, p. 66 Borret; Calcid., *in Tim*. 148, pp. 185, 10-19 Waszink.
40. *C. Cels*. VIII 53, 2-10, vol. IV, p. 290 Borret.
41. 272d-e. În legătură cu interpretarea acestui pasaj, *cf. Politicul* lui Platon. O traducere a acestui dialog, cu eseuri introductive şi note de subsol, de J.B. Skemp, London, 1952, pp. 98 *sq.*
42. *1 Hen*. 52, 2, p. 102 Charles.
43. Bousset, *Himmelsreise*, p. 52.
44. *Ad* Verg. *Eclog*. V 4.
45. *Cf.* M.J. Vermaseren, *Mithriaca IV: Le Monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden, 1978, p. 41.
46. *Cf.* A. Bausani, „Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra", în *Mysteria Mithrae*, pp. 503-11.
47. M. Guarducci, „Il graffito «Natus prima luce» nel mitreo di S. Prisca", *ibid*., pp. 162-3.
48. *Or. chald*., fr. 164, p. 106 Des Places; *cf.* H. Lewy, p. 294.
49. H. Lewy, p. 294.
50. Psellos, *Exegesis* 1132b, p. 169 Des Places.
51. *Praep*. IX 10.
52. *Cf.* Chr. Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York, 1975, p. 48, şi recenzia mea în *Aevum*, LI/1977, p. 189a. Pentru o altă interpretare, *cf.* P. Mastandrea, p. 130.
53. „Le vol magique dans l'Antiquité tardive", în *Revue de l'Hist. des Rel*., 98/1981.
54*. „Credeţi că, abia eliberaţi din strînsoarea mădularelor voastre, vă vor creşte aripi ce vă vor îngădui să vă îndreptaţi către cer şi să zburaţi spre aştri" (lb. lat.).
55. Schol. *in* Stat., *Theb*. IV, v. 516 *apud* J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, vol. I, pp. 226 *sq*.
56. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 294.
57*. „...pretindeau să-i înzestreze cu aripi pe cei creduli, cînd ei se eliberau de trupuri, ca să poată astfel zbura la cer" (lb. IV).
58. *Cf.* A. Orbe, „Variaciones gnósticas sobre las alas del alma", în *Gregorianum*, 35/1954, pp. 18-55.
59. *Ibid*., pp. 20-21.
60. După E. Des Places, este o mărturie îndoielnică: fr. 217, p. 118, 4-6 Des Places.
61. Printre contribuţiile recente la problema trecerii sufletului prin sferele planetare, două lucrări merită o atenţie specială. În *The Descent of the*

Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory (v. Bibliografia), John Dillon ajunge la concluzia că, în platonismul mediu, cauza coborîrii pe Pămînt a sufletului era fie o transgresiune, fie un „accident" oarecare. În percutantul său articol „The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John" (v. Bibliografia), R. van den Broek s-a ocupat de una dintre formele cele mai sofisticate pe care le ia, în mitul gnostic, pogorîrea sufletului pe Pămînt, şi anume crearea corpului fizic al lui Adam în *Apocryphon Johannis*. La originea acestei ciudate povestiri gnostice se poate afla totuşi aceeaşi sursă folosită de Aristides Quintilianus într-o relatare nu mai puţin extravagantă a pogorîrii sufletului pe Pămînt, despre care v. articolul nostru „Ordine e disordine delle sfere", *cit.*

Capitolul VIII

De la apocalipsele iudaice la *mi'raj*

Călătoria spre cer aparţine unui model[1]* constant al apocalipselor iudaice şi iudeo-creştine, de regăsit cu începere de la *1 Enoh*, ale cărui cele mai vechi părţi preced, după J.T. Millik[2], *Cartea lui Daniel*. Călătoria printr-un număr de ceruri (şapte sau trei) devine un loc comun al literaturii apocaliptice iudaice, începînd cu *Testamentul celor XII Patriarhi*[3]. Numărul 7 (ceruri, palate) precumpăneşte în aşa-numita „mistică MRKBH" (*merkabah*) sau a carului ce poartă Tronul lui Dumnezeu în capitolul I din Iezechiel. Materialele ce ilustrează acest curent din mistica iudaică sînt incluse în notele la *Tosephtah*[4], în *Cartea slavonă a lui Enoh* (secolul I p.C.), în *Apocalipsa lui Avraam* (secolele I-II p.C.), iar între secolele III-VI în aşa-numita „literatură hekhalotică" (de la HYKL, *hêkhāl*, „templu, palat")[5].

M^{C}ŚH MRKBH sau „lucrarea carului", o speculaţie mistică asupra primului capitol din Iezechiel, se întoarce în timp pînă la fariseii celui de-al doilea Templu[6]. Mai tîrziu, această „gnoză iudaică"[7] circulă sub numele marilor maeştri Iohannan ben Zakkai, Eliezer ben Hirkanos, Akiba ben Joseph şi Ishmael Marele Preot.

După părerea lui J. Maier, „literatura hekhalotică" a fost precedată de o lungă tradiţie de speculaţii cu privire la Templul (*hêkhāl*) din Ierusalim, începînd cu *1 Enoh* (14, 11-19)[8]. Extaticul avea viziunea cerească a unui templu ale cărui elemente corespundeau celor ale Templului din Ierusalim, dar prezentau în acelaşi timp particularităţi de ordinul grandiosului şi formidabilului. Aceeaşi explicaţie e valabilă şi pentru povestea celor patru care au intrat în PRDS (ben Azzay, ben Zoma, Aher şi R. Akiba)[9].

Cartea slavonă a lui Enoh sau *2 Enoh* e un bun exemplu iudaic de călătorie prin cele şapte ceruri:

Cartea e concepută ca o viziune a lui Enoh, în care acesta e condus prin cele şapte ceruri de doi îngeri, călăuzele arătîndu-i tot ce se găseşte acolo. În primul cer, vede îngerii care păzesc zăpada şi gheaţa şi roua. În cel de-al doilea se află îngerii căzuţi, pradă chinurilor şi aşteptîndu-şi soarta finală. În al treilea cer, vede Paradisul drepţilor, precum şi locul în care sînt chinuiţi cei răi. În al patrulea cer se află soarele, luna şi stelele, ca şi îngerii ce au grijă de ele. În al cincilea cer se află străjerii cu şeful lor, Satan. Aceşti străjeri sînt îngerii a căror revoltă împotriva lui Dumnezeu a precedat păcatul comis de urmaşii lor cu femeile muritoare; de aceea, străjerii sînt despărţiţi de urmaşii lor, care se aflau în cel de-al doilea cer. În cel de-al şaselea cer se află îngerii însărcinaţi cu echilibrarea tuturor forţelor Naturii. În cel de-al şaptelea se află Dumnezeu însuşi, împreună cu arhanghelii şi toată slava cerească a curţii Sale10.

Şi *Apocalipsa greacă a lui Baruh* (*3 Baruh*) exprimă credinţa în existenţa a şapte ceruri. „Profetul e purtat prin cinci dintre aceste ceruri (numai două sînt menţionate în versiunea slavă), unde îi sînt arătate tainele lui Dumnezeu”11. În „literatura hekhalotică”, profetul trece prin şapte *hekhaloth*, pînă ajunge la Tronul lui Dumnezeu12. În alte scrieri aparţinînd aceluiaşi curent apocaliptic, numărul cerurilor e uneori multiplicat aproape *ad libitum*, aşa cum se întîmplă în *Cartea ebraică a lui Enoh* (*3 Enoh*), unde Dumnezeu stă pe Tronul Său dincolo de 955 de ceruri, ce corespund valorii numerice a cuvîntului ebraic HŠMYM („cer”), în care M final = 600. Mai tîrziu, numărul cerurilor coboară la 290, ceea ce corespunde valorii comune a cuvîntului ŠMYM.

O trăsătură importantă a tuturor acestor apocalipse este absenţa oricărei relaţii între cele şapte ceruri şi cele şapte planete. Această constatare este valabilă şi pentru scrierile medievale iudaice, a căror traducere în limba engleză a fost publicată de M. Gaster sub titlul de *Revelation of Moses*13 şi unde cerurile sînt totuşi puse în legătură cu zilele săptămînii.

Tradiţia arabă cu privire la „călătoria nocturnă” (*isra’*) şi la şi la *mi’raj* sau „înălţarea la cer” a Profetului Mohamed derivă direct din textele apocaliptice iudaice.

După Tor Andrae, dovada cea mai veche privitoare la revelaţia

lui Mohamed este o relatare a lui Ibn Ishaq (m. 768)[14].

Ciclul *isra'* constă din şase hadituri datînd din secolul al IX-lea. În continuare, acestea pot fi împărţite în două clase diferite[15]. Prima clasă cuprinde tradiţiile relatate de autorul din secolul al IX-lea Sa'id ibn Mansur[16], în timp ce a doua cuprinde patru hadituri relatate de Bukhari şi Muslim (secolul al IX-lea), Daraqutni (secolul al XI-lea), Ibn Hanbal (secolul al IX-lea) şi Ibn 'Asakir (secolul al XII-lea)[17]. Tradiţia *isra'* nu presupune ca Mohamed să fi făcut vreo călătorie în cer.

Ciclul *mi'raj* nu este mai vechi decît ciclul *isra'*. El are trei variante (A, B, C): Bukhari şi Muslim (A), Ishaq b. Wahb (secolul al IX-lea; varianta B îi este atribuită lui Ibn 'Abbas, însoţitor al Profetului) şi o variantă apocrifă (C), compusă fie de persanul Maysara b. 'Abd Rabbi-hi (secolul al VIII-lea), fie de 'Umar ibn Sulayman (Damasc, secolul al VIII-lea).

În toate variantele de *mi'raj*, ascensiunea prin cele şapte ceruri (care nu sînt cerurile planetare, cum presupune Asín Palacios) joacă un rol mai mult sau mai puţin important. În fiecare cer, arhanghelul Gabriel îi prezintă lui Mohamed fie unul sau doi profeţi (varianta A), fie un anumit înger sau o anumită categorie de îngeri (variantele B şi C). Varianta cea mai lungă este cea apocrifă (C).

În *Tafsir* de Tabari (secolul al IX-lea), tradiţia *mi'raj* (A) este amestecată cu tradiţiile *isra'*.

Legendele islamice au intrat în Spania creştină încă din secolul al IX-lea[18]. Prima variantă de *mi'raj* rezumată în latină (A, B) a fost extrasă de arhiepiscopul de Toledo, Rodrigo Jimènez de Rada (1170-1247), din *Sahih* sau colecţia de hadituri autentice de Bukhari şi Muslim. Rezumatul constituie o parte din capitolul V (*De sublimatione Mahometi in regem et de jussionibus mendaciter excogitatis*) din *Historia arabum* a lui Rodrigo. Alte tradiţii vechi cuprinse în *isra'*, ca de pildă episodul „şamanic" al „deschiderii pieptului" Profetului, au fost cuprinse în *Collectio Toletana*, o colecţie de traduceri latine din arabă, comandată de Pierre le Vénérable, abate de Cluny (1092-1156), după călătoria sa în Spania din 1141.

O versiune mai lungă a *mi'raj*-ului a fost tradusă în castiliană în

1264 de Abraham *alfaqim*, la porunca regelui Alfonso al X-lea „cel Învăţat”. Notarul Bonaventura da Siena a efectuat traducerea latină (*Liber Scalae*) din castiliană. Multă vreme, traducerea din latină în franceză (*Livre de l'Esquiele Mahomet*) a fost considerată drept opera aceluiaşi savant italian, pînă cînd P. Wunderli a arătat că probabil aceasta-i aparţine unui „provensal necunoscut” care a lucrat sub îndrumarea lui Bonaventura. Exact din acest motiv, traducătorul nu a înlocuit numele lui Bonaventura din Prolog, unde maestrul său apărea ca traducător din castiliană în latină[19]. În 1949, E. Cerulli a publicat în paralel textele în latină şi în franceză din *Liber Scalae*[20], ce urmează versiunii apocrife (C) despre *mi'raj.*

În afară de varianta rezumată de Rodrigo Jimènez de Rada şi de *Liber Scalae* însăşi, o a treia relatare în latină a înălţării la cer este inclusă de juristul (*faqih*) Juan Andrés de Játiva (convertit la credinţa creştină în 1487) în lucrarea sa *Confusion de la secta mahomética* (Valencia, 1515)[21].

Analogiile dintre *mi'raj* şi modelul iudaic al înălţării la cer sînt atît de evidente, încît demonstraţia că primul provine din cel de-al doilea[22] ar părea absolut superfluă. Totuşi, G. Widengren[23] crede că originea îndepărtată a *mi'raj*-ului, ca şi a apocalipselor iudaice, trebuie căutată în Iran. În lumina cercetărilor moderne cu privire la genul apocaliptic, această ipoteză pare absolut improbabilă. Legendele arabe depind direct de tradiţia iudaică, dar imaginaţia scriitorilor arabi a contribuit în asemenea măsură la alterarea lor, încît ele ar putea fi considerate un produs autentic al Islamului.

Oricum, apocalipsele nu sînt nicidecum specialitatea religiei iraniene, cu excepţia scrierii pahlavi din secolul al VI-lea despre *Călătoria* virtuosului Viraz. În vremea aceea, tradiţiile apocaliptice greceşti, romane, iudaice şi iudeo-creştine erau covîrşitoare. Dimpotrivă, Avesta recentă şi scrierile pahlavi din secolul al IX-lea p.C. se ocupă de eschatologie, nu de revelaţii extatice. Deşi autentic iraniană, *Călătoria lui Arda Viraz* nu reprezintă regula, ci excepţia care o confirmă. Nici cadrul narativ, nici conţinutul ei nu au nimic de-a face cu *mi'raj-ul* lui Mohamed[24].

1*. În original *pattern* (n. tr.).

2. J.T. Millik, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, pp. 25 *sq.*
3. *Test. Levi*. 2-3.
4. *Cf.* G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, vol. I, Cambridge, 1946, p. 155.
5. *Cf.* Scholem, *Jewish Gnost.*, pp. 5-9.
6. *Cf.* Scholem, *Major Trends*, cap. II.
7. *Cf.* K. Rudolph, „Randerscheinungen des Judentum und das Problem der Entstehung des Gnostizismus", în Rudolph (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, p. 783.
8. *Cf.* J. Maier, „Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis", în *Kairos*, 5/1963, pp. 18-40, mai ales p. 21.
9. *Ibid*., p. 35. V. şi I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1980.
10. H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, London-Redhill, 1947[2], pp. 96-7.
11. D.S. Russell, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic*, London, 1964, p. 66.
12. V. Scholem, *opera laud*.
13. *Cf.* n. 4 la cap. II, *supra.*
14. T. Andrae, *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube*, Göttingen, 1932, pp. 34-42.
15. M. Asín Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica*, Madrid-Granada, 1943[2], pp. 10-18; 425-30.
16. *Ibid*., pp. 11-13; 425-7.
17. *Ibid*., pp. 14-18. Traducerea textului din Bukhari şi Muslim, cu celelalte variante, în notele de subsol, *ibid*., pp. 428-30.
18. *Ibid*., pp. 374-81.
19. *Cf.* P. Wunderli, *Études sur le Livre de l'eschiele Mahomet*, Winterthur, 1965, p. 120.
20. E. Cerulli, *Il „Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Vatican, 1949.
21. *Cf.* E. Cerulli, *Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Vatican, 1972, pp. 159-62.
22. *Cf.* şi F. Michelini Tocci, citat de Cerulli, *Nuove ricerche*, p. 6.
23. G. Widengren, *Muhammad. The Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955, pp. 204-16.
24. O bibliografie completă în legătură cu *Arda Viraf Namak* şi autenticitatea tradiţiilor continuate de această scriere apare la G. Gnoli, „Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardâ Virâz", în *Iranica*, Napoli, 1979, pp. 387-452. Problema „şamanismului" iranian, cu bibliografia aferentă, este discutată de Gnoli în alte două articole: „Lo stato di «maga»", în

AION, XV/1965, pp. 105-17 şi „Viaggio estatico e visione nella tradizione zoroastriana” (sub tipar).

Capitolul IX

Probleme legate de apocalipsele medievale

Problemele ridicate de originea, datarea şi provenienţa apocalipselor creştine medievale nu sînt mai puţin încurcate şi controversate decît acelea privitoare la *mi'raj.* Viziunea complet greşită promovată de *religionsgeschichtliche Schule* a reuşit să-şi pună amprenta indelebilă asupra acestui subiect.

De la Asín Palacios la Peter Dinzelbacher, majoritatea savanţilor au fost convinşi că *mi'raj*-ul a preluat o serie de motive iraniene. În mod cu totul ciudat, se presupunea că legendele despre *mi'raj* au ajuns întîi în Irlanda, unde ar fi „reactivat" un „strat autohton de tradiţii populare" mergînd pînă la celţi. Din Irlanda, apocalipsele s-au împrăştiat în secolul al XII-lea în toată Europa[1].

O schemă atît de complicată s-ar putea eventual aplica legendelor despre Sfîntul Brandan[2], dar nu scrierilor apocaliptice precum *Visio Beati Esdrae* (secolele X-XI), *Visio Alberici Cassinensis* (1127), *Visio Tundali* (1148), *Visio Pauli*[3] sau *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* (1188-89), toate în latină.

Analiza unui motiv – „puntea îngustă" – în diferite tradiţii şi în literatura de specialitate ne va permite să stabilim o cronologie şi o provenienţă complet noi pentru apocalipsele medievale.

După părerea generală a savanţilor, legendele despre *mi'raj* au contribuit la valul apocaliptic care, din Irlanda, s-a împrăştiat în secolul al XII-lea în întreaga Europă. Cu unicul scop de a menţine acest tipar absurd, P. Dinzelbacher[4] nu a ezitat să afirme că *Visio Alberici*, a cărei variantă finală a fost scrisă la Montecassino în 1127[5], depinde de *Visio Tundali* sau *Tnugdali*, transcrisă de călugărul irlandez Marc din Munster la cererea stareţei mînăstirii Sf. Paul din Regensburg (1148). Acelaşi Dinzelbacher a pretins la un moment dat că pînă şi textul latin *Visio Esdrae* depinde de *Visio Tundali*[6], din

moment ce el nu cunoştea decît manuscrisul din secolul al XII-lea al celei dintîi, publicat de A. Mussafia în 1871[7], şi ignora în mod vizibil existenţa unui manuscris[8] din secolele al X-lea – al XI-lea, a cărui cunoaştere ar fi anulat, firește, toate aceste ipoteze artificiale. Într-un articol mai recent, Dinzelbacher a ajuns totuşi la concluzia că *Visio Alberici* depinde probabil de *Visio Esdrae*[9], ceea ce e posibil, dacă luăm în considerare cronologia, dar nu şi neapărat adevărat, dacă avem în vedere situaţia particulară a mînăstirilor de la Montecassino din vremea lui Constantin Africanul (m. 1087).

Un examen atent al mărturiilor noastre arată că *Visio Esdrae*, *Visio Alberici* şi, eventual, *Tractatus de Purgatorio…* aparţin unui grup diferit faţă de *Visio Tundali.* Iată descrierea punţii înguste în *Visio Esdrae*, dintr-un manuscris din secolul al XII-lea[10]:

> *Et ambulavit amplius et vidit flumen igneum et pontem super magnum. Et venerunt iusti et transierunt cum laetitia et exsultatione. Et venerunt peccatores, et pons iste revertebatur in subtilitatem ut filum staminis. Et cadebant in hoc flumen confitentes peccata sua…*[11]*

Viziunea pe care a avut-o călugărul Alberico da Settefrati (Cosenza, Calabria) la vîrsta de zece ani (după 1111), în timpul unei catalepsii care a ţinut nouă zile[12], este foarte asemănătoare cu aceea relatată mai sus. Un episod din romanul *Lancelot* (cca. 1177)[13] de Chrétien de Troyes şi viziunea cavalerului Owein de la fîntîna Sfîntului Patrick de la Lough Derg, Ulster (Irlanda), relatată de călugărul cistercian H. din Saltrey în 1188-89[14], diferă de cele menţionate mai sus prin faptul că eroul însuşi trebuie să traverseze „puntea aceea ca un tăiş de spadă” (Lancelot) sau „puntea îngustă” (Owein).

Motivul „punţii înguste” apare într-o singură mărturie irlandeză: textul din secolul al XI-lea *Viziunea lui Adhamhnán*, care, de altfel, nu se bazează defel pe o „tradiţie celtică”, ci pe tradiţia creştină pomenită anterior:

> O punte uriaşă se întinde peste o vale îngustă; ajunge de la un mal la celălalt şi e înaltă la mijloc, dar joasă la capete. Trei grupuri încearcă să treacă peste ea, dar nu toate reuşesc. Pentru primul grup, puntea

> este largă de la un capăt la altul, astfel încît poate trece fără primejdie, fără teamă şi fără să se sperie peste valea plină de flăcări. Însă pentru un alt grup ce se îndreaptă spre punte, aceasta este îngustă la început şi largă la sfîrşit, astfel încît, după mari primejdii, trece şi el peste aceeaşi vale de foc. Cît despre oamenii din ultimul grup, pentru ei puntea e largă la început, dar strîmtă şi mică la sfîrşit, astfel încît, ajunşi la mijloc, ei cad în prăpastia plină de primejdii, drept în gurile căscate ale celor opt monştri de foc ce-şi au sălaşul în prăpastie15.

Ar fi de aşteptat ca *Viziunea lui Tundal* să semene cu o poveste de acest gen. Dar lucrurile nu stau aşa, de vreme ce Tundal nu trebuie să treacă peste o „punte îngustă", ci numai peste o punte plină de cuie, aflată deasupra unui eleşteu în flăcări, colcăind de monştri înfiorători16. Să fi fost oare aceasta o „tradiţie celtică"?

Se întîmplă uneori ca în mărturiile celtice să apară un pod, însă acesta nu seamănă cu „puntea îngustă" la care ne-am referit. Astfel, de pildă, în *Călătoria lui Mael Dúin* (secolele VIII-IX), citim: „La puţin timp după aceea, au văzut o insulă pe care se afla o fortăreaţă, iar la uşa acesteia era un pod de sticlă. Ori de cîte ori au încercat să se urce pe pod, au căzut înapoi"17. În varianta cea mai veche din *Mabinogi, Culhwch and Olwen*, trăsătura cea mai izbitoare a podului nu este îngustimea, ci faptul că, în realitate, e vorba de cuţitul unui uriaş:

> Osla Cyllellfawr Cuţit-Mare, care purta cu sine cuţitul scurt şi lat Bronnllafn; de cîte ori Arthur şi oamenii săi ajungeau la malul unui rîu, căutau un vad îngust peste apă, iar cuţitul, care nu era scos din teacă, era aşezat peste apă, între cele două maluri; un asemenea pod era de-ajuns pentru toate armatele celor trei insule ale Britaniei…18.

Concluzia care se impune este că celţii au inventat tot felul de poduri ciudate, dar niciodată o „punte îngustă".

Dimpotrivă, în legendele arabe despre *mi'raj*, „puntea judecăţii" sau *sirat* îndeplineşte aceeaşi funcţie şi are aceleaşi caracteristici ca şi „puntea îngustă" din apocalipsele creştine medievale: se lărgeşte pentru a îngădui trecerea celor drepţi şi se îngustează ca lama unui brici pentru a-i arunca pe nevrednici în prăpastia adîncă. Acest motiv apare deja în secolul al VIII-lea în haditurile lui Abu Sa'id al-Khudri,

unul dintre însoţitorii Profetului[19]. În versiunea latină a *mi'raj*-ului tradusă de Bonaventura da Siena, episodul este relatat după cum urmează:

> *Scias, Machomete, quod Azirat est pons quidam, quem Deus fecit ad probandum illos qui bene credunt in legem tuam et similiter qui non credunt. Pons autem iste in alto supra infernum situs existens, magis subtilis est quam ullus capillus capitis et quam ensis accumen eciam plus accutus. Nam ex utroque parte totus plenus est tenaliis atque unchis et aliis instrumentis ferreis ad perforandum aptis, quae omnia longiora sunt magnis lanceis et ita eciam ad incidendum acuta quod a nemine dici potest*[20,21*].

De unde provine *sirat*-ul arab? După părerea generală a specialiştilor, a fost împrumutat de la iranieni. Podul Cinvat, *cinvatoperetu*, apare în părţile cele mai vechi ale Avestei (*Yasna* 51, 13), ca şi în aşa-numita „Avesta recentă" (*Videvdat* 19, 29). În primul caz, cuvîntul *peretu* ar fi putut însemna pur şi simplu „cale", care să nu fi fost cîtuşi de puţin îngustă[22], în timp ce în cel de-al doilea caz, în afară de faptul că nu e îngustă, calea nici nu îndeplineşte vreo funcţie activă în judecata sufletului[23]. Motivul „punţii înguste", suprapus peste acela, mai vechi şi autentic iranian, Cinvat, nu apare în Persia înainte de secolul al VI-lea p.C. În scrierile pahlavi din secolul al IX-lea, puntea Cinvad seamănă îndeaproape cu *sirat*[24], dar nu există nici o dovadă hotărîtoare că cel de-al doilea provine din cea dintîi.

E drept, legendele despre *mi'raj* ar fi putut suferi, teoretic, influenţa motivelor religioase ce-şi au originea în Iran, în timpul domniei ultimilor Sassanizi. Dar dovezile de care dispunem au arătat că unica sursă a *mi'raj*-ului au fost apocalipsele iudaice şi iudeo-creştine. *Dacă motivul „punţii înguste" apărea deja în acestea din urmă, atunci ar fi superfluu să-i mai căutăm originea iraniană.*

O *uşă* îngustă şi o *potecă* îngustă apar în apocalipsa lui Ezdra sau *4 Ezdra*, o scriere din secolul I sau de la începutul secolului al II-lea a cărei limbă de origine era ebraica sau aramaica. Variantele păstrate sînt traduceri în latină, siriacă, etiopiană, arabă, armeană, sahidică şi georgiană, făcute după o versiune greacă (acum pierdută),

tradusă anterior după original[25]. Versiunea latină a episodului sună în felul următor:

> *Civitas est aedificata et posita in loco campestri, est autem plena omnium bonorum; introitus autem eius angustus et in praecipiti positus, ut esset a dextris quidem ignis, a sinistris vero aqua alta; semita autem est una sola inter eos posita, hoc est ignis et aqua, ut non capiat semita illa nisi solummodo vestigium hominis*[26,27]*.

Între secolele al II-lea şi al VI-lea, această credinţă a suferit o modificare: cărarea îngustă a devenit o punte îngustă. E greu de acceptat că această modificare s-ar fi datorat unei influenţe iraniene, pentru că, pe vremea aceea, puntea Cinvat încă nu devenise „puntea îngustă" din tradiţiile pahlavi!

În *Historia Francorum*, scrisă înainte de 577, Grégoire de Tours a descris în felul următor viziunea abatelui Sunniulfus din Randan (departamentul Puy-de-Dôme, Franţa):

> *Referre erat solitus, ductum se per visum ad quoddam flumen igneum, in quo ab una parte litoris concurrentes populi ceu apes ad alvearia mergebantur; et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nonnulli super mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri. Erat enim et pons super fluvium positus ita angustus, ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit. Apparebat autem et in alia parte litoris domus magna, extrinsecus dealbata… De hoc ponte praecipitabitur, qui ad disstringendum commissum gregem fuerit repertus ignavus; qui vero strenuus fuerit, sine periculo transit et inducitur laetus in domum*[28,29]*.

O punte foarte asemănătoare apare şi în *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* ale lui Grigore cel Mare (580-604)[30]. În iudaism, motivul apare o singură dată, în *Midrash Yalqut in Is. 60*, dar I. Sheftelowitz susţine că acest text precede *sirat-ul* islamic[31]. Ipoteza sa se bazează pe dovezi destul de îndoielnice, de pildă pe faptul că în *4 Ezdra*[32] e vorba de şapte căi, ceea ce corespunde celor şapte părţi ale punţii *sirat* în legendele despre *mi'raj.* Savantul evreu nu a acordat prea mare atenţie faptului că cele şapte părţi ale punţii corespund în primul rînd tradiţiei arabe a celor „şapte tărîmuri". În

conformitate cu evreul convertit Ka'b al-Akbar, din secolul al VII-lea, şi cu scriitorul Wahb ibn Munabbih, din secolul al VIII-lea, aceste şapte tărîmuri infernale au fost menţionate încă de Ibn Abbas, însoţitorul Profetului. E. Cerulli a arătat că, în secolele al X-lea – al XI-lea, circulau două variante ale acestei tradiţii: prima era inclusă în *Qisas al-anbyia* (*Vita Prophetarum*) a lui Kisa'i (secolul al X-lea) şi în *Nuzhat al-mustamti 'in wa-rawdat al-ha'ifin* de Abu Omar Yussuf b. Abd ibn ' Abdalbarr (m. 1071), iar cea de-a doua apărea în *Qisas al-anbyia* de at-Ta'labi (m. 1035)[33]. Asín Palacios citează totuşi alte două tradiţii din secolul al VIII-lea, în care tărîmurile au nume diferite[34]. J.L. Palache, care relatează încă o tradiţie la Azraki, afirmă că nici un motiv asemănător n-ar fi putut apărea în iudaism[35]. O asemenea afirmaţie nu prea are cum să fie adevărată, de vreme ce cele şapte tărîmuri infernale (corespunzătoare, de astă dată, celor şapte ceruri) sînt descrise în Evul Mediu de *Midrash Konen*[36]. În plus, există o serie de similitudini precise între unele nume ale tărîmurilor în limba arabă şi mărturiile iudaice[37]. Într-o contribuţie recentă şi decisivă la acest subiect, Ithamar Gruenwald a arătat că cele şapte tărîmuri subpămîntene apar în iudaism încă din secolul al IV-lea sau al V-lea p.C., în *midrash*-ul mistic *Re'uyot Yehezkel* (*Viziunile lui Iezechiel*)[38].

Scurta noastră trecere în revistă n-ar fi fost însă concludentă dacă O. Wahl n-ar fi publicat recent cea mai veche variantă din *Vita Beati Esdrae*, după un manuscris latin din secolul al XI-lea sau chiar al X-lea. Descrierea „punţii înguste" coincide aproape perfect cu textul din secolul al XII-lea reprodus mai sus"[39]. Astfel, întreaga teorie a savanţilor cu privire la geneza şi provenienţa motivului devine lipsită de consistenţă: *Vita Beati Esdrae* a fost scrisă cu mult înainte de presupusa migrare a motivelor arabe *via* Irlanda! De acum încolo nu mai e nevoie de a forţa nici o cronologie: o asemenea migrare a existat doar în minţile inventive ale savanţilor din secolul al XIX-lea, care şi-au transmis propriile idei colegilor lor din secolul XX. Se pare că sensul tradiţiei nu este mai puţin puternic în Europa modernă decît era în lumea islamică din secolul al VIII-lea, din moment ce o astfel de legendă a supravieţuit totuşi pînă în prezent,

cu toate că era lipsită de orice bază reală.

Visio Beati Esdrae nu depinde deloc de *mi'raj.* Se bazează pe traducerea grecească din *4 Ezdra.* S-ar putea ca „traducere" să nu fie chiar termenul potrivit în acest caz: ca şi apocalipsa greacă a lui Baruh, adaptarea grecească din secolul al II-lea ar fi putut fi complet diferită de *4 Ezdra.* Aici, „cărarea îngustă" a devenit o „punte îngustă", ca în textul latin *Visio…* După toate probabilităţile, Grégoire de Tours şi Grigore cel Mare aveau cunoştinţă de o scriere foarte asemănătoare cu *Visio…* latinească, poate chiar *Visio…* însăşi. Această tradiţie creştină timpurie se află la originea *Cinvad*-ului pahlavi şi a *sirat*-ului arab.

Nu este exclus însă ca *Visio Alberici* să se afle într-o situaţie mult diferită.

Oraşul Salerno din sudul Italiei era renumit pentru şcoala de medicină care s-a dezvoltat acolo începînd din secolul al IX-lea. Unul dintre autorii cu cea mai mare influenţă aparţinînd acestei şcoli, care, întîmplător, e cunoscut şi ca *primul traducător occidental din arabă în latină*, a fost Constantin Africanul (1020-1087). Biografia sa merită să fie reprodusă aici pe larg:

> Povestea lui Constantin Africanul, care a trăit într-o lume de aventurieri şi învăţaţi, lume strîns legată de marea mişcare religioasă din secolul al X-lea, e una dintre cele mai fertile surse de material romantic întîlnite pînă de curînd în paginile unui manuscris vechi. Născut la Cartagina, s-a întors în oraşul său natal după mulţi ani de călătorii, pe care le-a întreprins, în cea mai mare parte, ca sclav; dar înarmat cu cele mai bune cunoştinţe ştiinţifice dobîndite de la greci, babilonieni şi indieni, el a ajuns la un grad înalt de învăţătură, fiind cu mult mai avansat decît concetăţenii săi din Cartagina. În consecinţă, aşa cum se întîmpla peste tot în vremurile acelea, a fost suspectat de vrăjitorie şi silit să fugă.
>
> Îndreptîndu-se spre Europa pe la mijlocul secolului al XI-lea, şi-a găsit de lucru ca secretar al lui Robert Guiscard, guvernatorul normand al celor două Sicilii, datorită întinselor sale cunoştinţe de limbi străine, printre care se numărau araba şi latina. Viaţa la curte nu i se potrivea lui Constantin, aşa că, în 1070, s-a retras la mînăstirea din Montecassino, unde şi-a petrecut restul zilelor traducînd în latină

scrierile ştiinţifice ale lumii cultivate din secolul al X-lea[40].

Pe de altă parte, ştim că Alberico din Settefrati a devenit călugăr la Montecassino în vremea stareţului Girardo (1111-1123). În 1127, a primit de la abatele Senioretto sarcina de a scrie o nouă variantă a viziunii pe care o avusese la vîrsta de zece ani, cu puţin timp înainte de a se dedica vieţii religioase. În 1127, existau deja două variante ale povestirii băiatului, dar pe nici una nu se putea pune prea mare temei. În momentul acela, Alberico trebuie să fi avut între douăzeci şi douăzeci şi şase de ani. În orice caz, *se spune explicit că tînărul său prieten Pietro Diacono* (*1107-1160*) *1-a ajutat să ducă la capăt această sarcină.* În istoria medicinei, acelaşi Pietro Diacono din Montecassino este cunoscut pentru a fi făcut un inventar al operelor lui Constantin Africanul[41]. Desigur, Pietro Diacono, născut în 1107, nu 1-a cunoscut pe Constantin, care a murit la Montecassino în 1087. Dar îi cunoştea foarte bine traducerile în latineşte şi, foarte probabil, era la curent cu tradiţia orală din mînăstire cu privire la Constantin. De la D. Campbell aflăm că realmente „Constantin era îmbibat de cultură arabă”[42]. Cunoştea probabil foarte bine legenda despre *mi'raj*, pe care nu se poate să n-o fi transmis cuiva din mînăstire. Pietro Diacono, care probabil că i-a întîlnit pe mulţi dintre cei ce-l cunoscuseră pe Constantin, a fost impresionat de episodul „punţii înguste”. E posibil să-l fi sfătuit pe prietenul său Alberico să insereze episodul în povestirea viziunii sale. Pe de altă parte, e posibil şi ca tînărul Alberico să fi uitat multe amănunte din faimoasa sa viziune de pe cînd avea vreo zece ani. E posibil chiar să fi fost sincer convins că visase, într-adevăr, o punte îngustă. Oricum ar fi, în *Visio Alberici* recunoaştem o posibilitate istorică de întîlnire între Răsărit şi Apus. O dată cu Constantin Africanul, povestirea creştină despre „puntea îngustă” s-a întors – de astă dată deghizată într-un *sirat* arab – într-o mînăstire creştină medievală.

1. P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien, 104), Viena, 1973, p. 162.
2. *Cf. Pons subtilis*, pp. 311 -12.
3. *Cf.* M.R. James, *Apocrypha Anecdota* („Texts and Studies” 11, 3), Cambridge,

1893, pp. 1-42.

4. P. Dinzelbacher, pp. 36 *sq.*
5. Nu există nici un motiv pentru a pune la îndoială această dată.
6. Dinzelbacher, pp. 30 *sq.*
7. A. Mussafia, „Sulla Visione di Tundalo", în *Sitzungsberichte d. K. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse* LXVII, Viena, 1871.
8. Publicat de O. Wahl, *Apocalypsis Esdrae – Apocalypsis Sedrach – Visio Beati Esdrae*, Leiden, 1977, pp. 49-56.
9. P. Dinzelbacher, „Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe", în *Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens u. seiner Zweige*, 87/1976, pp. 435-42.
10. *Visio b. Esdrae*, mss. *Vat. lat.* 3838, 36a-d, pp. 54-5 Wahl.
11*. „Şi a mers mai departe şi a văzut un fluviu de foc peste care se afla o punte mare. Şi veneau cei drepţi şi (o) treceau cu veselie şi bucurie mare. Şi veneau păcătoşii şi puntea aceea se micşora, subţiindu-se ca firul de păianjen. Şi ei cădeau în acest fluviu, mărturisindu-şi păcatele..." (lb.lat.).
12. *Visio Alberici* XVII, pp. 148-49 Marchand.
13. *Cf. Pons subtilis*, p. 304, n. 18.
14. *Ibid.*, pp. 303-4.
15. *Cf.* K.H. Jackson, *A Celtic Miscellany*, Harmondsworth, 1976^2, pp. 288-95, cit. de la p. 292.
16. F. Bar, *Les routes*, pp. 107-8.
17. Tradus în K.H. Jackson, p. 155.
18. P.K. Ford, *The Mabinogi and other Welsh Tales*, Berkeley-Los Angeles-London, 1977, p. 129.
19. Asín Palacios, p. 281.
20. *Liber Scalae* 36 (192), în Cerulli, *Il „Libro della Scala"*, p. 203.
21*. „Află, Mohamed, că Azirat este o punte făcută de Dumnezeu ca să-i pună la încercare pe cei ce cred, ca şi pe cei ce nu cred în legea ta. Puntea aceasta boltită deasupra Infernului e mai subţire ca firul de păr şi mai ascuţită ca tăişul de sabie. La capete e plină de cleşti şi cîrlige şi alte instrumente de fier care sfîşie, mai lungi decît lănciile cele mai lungi şi mai ascuţite decît se poate spune" (lb. lat.).
22. *Cf.* H.S. Nyberg, *op. cit.*, p. 185.
23. *Cf.* N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, Paris, 1901, pp. 90-95.
24. *Cf.* Ph. Gignoux, „L'Enfer et le Paradis d'après les sources pehlevies", în *Journal Asiatique*, CCLVI/1968, pp. 222-4.
25. *Cf. Die Esra-Apokalypse* (*IV. Esra*), I: *Die Überlieferung*, hrrg. von Bruno Violet, Leipzig, 1910, pp. XII-XV; *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch* in deutschen Gestalt hrgg. von B. Violet (şi H. Gressmann),

Leipzig, 1924, pp, XXXI, XL, XLIX.

26. Lat. VII 6-8, p. 128 Violet; *cf.* Lat. VII 11-14, pp. 130-1 Violet.

27*. „Există o cetate înălţată şi aşezată într-o cîmpie şi plină de toate bunătăţile. Intrarea ei însă e strîmtă şi pusă deasupra unei prăpăstii, aşa fel încît la dreapta e un foc şi la stînga o apă adîncă. Iar între ele, adică între foc şi apă, e numai o singură cărare, îngustă, aceea, cît talpa piciorului de om" (lb. lat.).

28. *Historia Francorum*, 33.

29*. „Obişnuia să povestească cum ajunsese, în cursul unei viziuni, la un fluviu de foc. De pe un mal se aruncau în el o mulţime de oameni, întrecîndu-se ca albinele la stup. Unii se afundau pînă la brîu, alţii pînă la subsuori, mai mulţi pînă peste bărbie, plîngînd şi ţipînd că-i ardea îngrozitor. Mai era şi o punte peste fluviu, îngustă cît cu greu putea cuprinde lăţimea unei tălpi. Pe celălalt mal se vedea o casă mare, văruită pe dinafară... La trecerea mulţimii, dacă vreun leneş era descoperit mai în urmă, puntea se micşora şi (leneşul) se prăbuşea; cel puternic însă trecea fără primejdie şi intra fericit în casă" (lb. lat.).

30. *Dial*. IV 36.

31. I. Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 180.

32. *IV Esra Lat.* VII 80-7, pp. 174-8 Violet; *cf.* 92-98, 180-6 Violet.

33. Cerulli, *op. cit.*, pp. 239-40, n. 199. Acestea sînt numele „tărîmurilor infernale" în *Liber Scalae* şi la al-Kisa'î şi Ibn 'Abdalbarr: Aranka (ar-Ramaka), Halgelada (halada, jalada), Area ('araqa), alhubra (al-harba, al-jarba'), malca (maltam, malta), zahikika (sijjin), hagib ('ajiba).

34. Asín, pp. 138-9. Hadit al lui Ibn Yurayi (Khazin, *Tafsîr* III 96-7): Yahannam (= Gehinnom), Lazi, al-hatma, al-sa'ir, saqar, al-yahim, al-hawiya; hadit al lui Abd Allah b. 'Umar (Ta'labî, *Qisas*, 4): Adim, Basit, Taqil, Batih, Hayn, Masika, al-sakhar (şi at-tara).

35. J.L. Palache, *Het heiligdom*, p. 123.

36. *Cf.* H. Bietenhardt, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, pp. 37-41: Helen, Thebel, Arqa, Yabasha, Haraba, Adama, fundul.

37. 'Araqa, halada, harba, adim („suprafaţă") corespund termenilor ebraici Arqa, Heled, Haraba, Adama.

38. *Cf.* Gruenwald, *op. cit.*, p. 134. Alte speculaţii cosmologice privitoare la cele şapte pămînturi apar în *Beraita de-Ma'aseh Bereshit* (editată, cu o traducere franceză, de N. Sed, în *Revue des Études Juives*, 124/1965) şi în *Midrash Konen*. Numele celor şapte tărîmuri subterane în *Re'uyot Yehezkel* sînt: 'Adamah, 'Erets, Heled, Neshiyah, Dumah, She'ol, Tit Ha-Yaven. Această tradiţie este, evident, sursa celor şapte pămînturi din legendele arabe despre *mi'raj*.

39. *Visio b. Esdrae*, mss. Linz, 36a-d, pp. 54-5 Wahl.

40. *Cf.* D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*,

vol. I, London, 1926 (retipărit la New York, 1973), pp. 122-23.

41. *Ibidem*, p. 123.

42. *Ibidem*.

Bibliografie

Andrae, T., *Mohammed. Sein Leben und Sein Glaube,* Göttingen, 1932.

Anz, W., *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Ein religionsgeschichtliches Versuch*, Leipzig, 1897.

Asín Palacios, M., *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica,* Madrid-Granada, 1943^2.

Bachofen, J.J., *Gesammelte Werke*, vol. VII, Basel-Stuttgart, 1958.

Bar, F., *Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà,* Paris, 1946.

Bianchi, U. (Ed.), *The Origins of Gnosticism,* Leiden, 1967.

Bianchi, U. (Ed.), *Misteria Mithrae,* Leiden, 1979.

Bianchi, U.–Vermaseren, M.J. (Eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano,* Leiden, 1982.

Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien,* Gent, 1913.

Bidez, J. – Cumont, F., *Les mages hellénisés*, 2 vol., Paris, 1938.

Bietenhardt, H., *Die himmlische Welt im Urchristetum und Spätjudentum,* Tübingen, 1951.

Bogaert, P., *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, 2 vol., Paris, 1938.

Boll, F. – Bezold, C. – Gundel, W., *Storia dell'astrologia* (trad. it., cu o *Introducere* de E. Garin), Bari, 1977.

Bolton, J.D.P., *Aristeas of Proconnesus,* London, 1962.

Bousset, W., *Die Himmelsreise der Seele* (ARW 4/1901) (retipărire), Darmstadt, 1971.

Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen, 1907.

Bousset, W., *Die Religionen des Judentums in späthellenistischen Zeitalter* (edition revised and improved by H. Gressmann), Tübingen, 1926^2.

Boyancé, P., *Études sur le Songe de Scipion,* Paris-Bordeaux, 1936.

Boyancé, P., „La religion astrale de Platon à Cicéron", în *Rev. Ét. Grecques*, 65/1952, pp. 312-49.

Brandt, W., *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (JfpTh. 18/1892). Mit einem Nachwort zum Neudruck von G. Widengren, Darmstadt, 1967.

Bremmer, J., *The Early Greek Conceptions of the Soul,* Apeldoorn, 1979.

Brenk, F.E., *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives,* Leiden, 1977.

Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Enlarged English version), Cambridge, Mass., 1972.

Burkert, W., *Griechische Religion der archaïschen und klassischen Epoche,* Stuttgart, 1977.

Campbell, D., *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (retipărire a ediţiei din 1926), New York, 1973.

Cerulli, E., *Il „Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia,* Città del Vaticano, 1949.

Cerulli, E., *Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente,* Città del Vaticano, 1972.

Charles, R.H. (Ed.), *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs,* Oxford, 1908.

Charles, R.H., *The Book of Enoch or 1 Enoch* (1912) (retipărire), Jerusalem, s.a.

Charles, R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* 1913 (retipărire), Oxford, 1963-64 (2 vol.).

Collins, J.J. (Ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (SEMEIA 14), University of Montana, Missoula, 1979.

Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus,* Göttingen, 1961.

Colpe, C., „Die «Himmelsreise der Scele» ausserhalb und innerhalb der Gnosis", în U. Bianchi (Ed.), *The Origins of Gnosticism,* pp. 429-45.

Colpe, C., *Die „Himmelsreise der Seele" als philosophie-und religionsgeschichtliches Problem,* în E. Fries (Ed.), Festschrift J. Klein, Göttingen, 1967, pp. 85-104.

Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek*

Philosophical Thought, Cambridge, 1952.
Culianu, I.P., *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi,* vol. I, Messina, 1981.
Culianu, I.P., „Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco", în *Studi Storico-Religiosi* IV/1980, 2, pp. 287-303.
Culianu, I.P., „Ordine e disordine delle sfere", în *Aevum,* LV/1981, 1, pp. 96-110.
Culianu, I.P., „Le vol magique dans l'Antiquité tardive. Quelques considérations", în *Revue de l'Histoire des Religions,* CXCVIII/1981, 1, pp. 57-66.
Culianu, I.P., „L' «Ascension de l'Âme» dans les mystères et hors des mystères", în U. Bianchi – M.J. Vermaseren (Eds.), *Soteriologia,* pp. 276-307
Cumont, F., *Astrology und Religion among the Greeks and Romans*, New York-London, 1912.
Cumont, F., *After Life in Roman Paganism,* New Haven, 1922.
Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942.
Cumont, F., *Lux perpetua,* Paris, 1949.
Daniélou, J., *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai, 1958.
Daniélou, J., *Message Évangélique et culture hellénistique,* Tournai, 1961.
De Faye, E., *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles,* Paris, 1925^2.
De Jong, K.H.E., *De Apuleio Isiacorum Mysteriorum Teste,* Leiden, 1900.
Delatte, A., *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915.
De Ley, H., *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn. I, c. 12,* Bruxelles, 1972.
Des Places. E., v. Jamblichus, Numenius, Oracula Chaldaica.
Detienne, M., *La notion de Daïmon dans le Pythagorisme ancien,* Paris, 1963.
Detienne, M., „Les origines religieuses de la notion d'intellect: Hermotime et Anaxagore", în *Rev. philos.,* 89/1964, pp. 167-78.

Dieterich, A., *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums* (1891) (retipărire), Aalen, 1973.

Dieterich, A., *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse,* Leipzig, 1893.

Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie* (retipărire a ediţiei din 1923[3]), Darmstadt, 1966.

Dillon, John, „The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory", în Layton, B. (Ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I: The School of Valentine,* Leiden, 1980, pp. 357-64.

Dinzelbacher, P., *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien, 104), Viena, 1973.

Dinzelbacher, P., „Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe", în *St. u. Mitt. zur Gesch. des Benedikt.-Ordens,* 87/1976, pp. 435-42.

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational,* Berkeley-Los Angeles, 1951.

Dodds, E.R., v. Proclus.

Dörrie, H., *Platonica Minora,* München, 1976.

Drijvers, H.J.V., *Bardaisan of Edessa,* Assen, 1966.

Drijvers, H.J.V., „Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode", în A.M. Ritter (Ed.). *Kerygma und Logos (Festschrift für Carl Andresen),* Göttingen, 1979, pp. 153-72.

Drijvers. H.J.V., *Cults and Beliefs at Edessa,* Leiden, 1980.

Edsman, C.M., *Le baptême de feu,* Uppsala, 1940.

Elferink, M.A., *La descente de l'âme d'après Macrobe* (Avant-propos par J.H. Waszink), Leiden, 1968.

Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, 1968[2].

Eliade, M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* Paris, 1970.

Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins,* Berlin-New York, 1975.

Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste,* 4 vol., Paris, 1949-1954.

Festugière, A.J., *Hermétisme et mystique païenne,* Paris, 1967.

Festugière, A.J., v. Proclus, Nock.
Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle,* Leiden, 1977.
Flamant, J., „Un témoin interessant de la théorie héliocentrique d'Héraclide du Pont", în M.B. De Boer-T.A. Edridge (Eds.), *Hommages à M.J. Vermaseren,* Leiden, 1978, vol. I, pp. 381-91.
Ford, P.K., *The Mabinogi and other Welsh Tales,* Berkeley-Los Angeles, 1977.
Gaster, M., „Hebrew Visions of Hell and Paradise", în *JRAS,* London, 3/1893, pp. 571-611.
Gignoux, Ph., *L'Enfer et le Paradis d'après les sources pehlevies,* în *JA,* 256/1968.
Gnoli, G., „Ašvan. Contributo allo studio del libro di Ardâ Wirâz", în *Iranica*, Napoli, 1979, pp. 387-452.
Gnoli, G., „Viaggio estatico e visione nella tradizione zoroastriana. Questioni comparativi sull'Ascensione di Isaia", în M. Pesce (Ed.), *Giornate di studio sull'Ascensione di Isaia* (Roma, aprilie 1982), sub tipar.
Golden Mortimer, W., *History of Coca, „The Divine Plant" of the Incas* (retipărire), San Francisco, 1974.
Gruenwald, I., *Apocalyplic and Merkavah Mysticism,* Leiden-Köln, 1980.
Gundel, W., *Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. Aus der Geschichte der Astrologie,* Heidelberg, 1959^2.
Gundel, W. & H.G., *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte,* Wiesbaden, 1966.
Gwyn Griffiths, J., *Apuleios of Madauros. The Isis Book* (Met. Book XI), Leiden, 1975.
Haardt, R., *Gnosis. Character and Testimony,* Engl. tr. by J.F. Hendry, Leiden, 1971.
Hani, J., „Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase", în *Rev. Ét. Gr.,* 88/1975, pp. 105-20.
Harner, M.J. (Ed.), *Hallucinogens and Shamanism,* London-Oxford-New York, 1973.
Haug, M.- West, E.W. (Eds.), *The Book of Ardâ Virâf. The Pahlavi Text*

prepared by Destur Jamaspji Asa, London, 1872.
Henneke, E.- Schneemelcher, W. (Eds.), *Neutestamentliche Apokryphen,* 2 vol., Tübingen, 1964.
Henning, W., *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford, 1951.
Hoogvliet, P., *Specimen Literarium Inaugurale de Vita et Scriptis Heraclidae Pontici*, Leiden (1858).
Jackson, K.H., *A Celtic Miscellany*, Harmondsworth, 1976^2.
James, M.R., *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893.
Jastrow, M., *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston, 1898.
Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
Jeremias, A., *Handbuch des altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913.
Jonas, H., *Gnostic Religion,* Boston, 1963^2.
Jonas, H., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man,* Englewood Cliffs, 1974.
Kerényi, K., „Heros Iatros. Über Wandlungen und Symbole des ärztlichen Genius in Griechenland", în *Eranos Jrbh*., 12/1945, pp. 33-54.
Kessel, A.H.M., *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1973.
Kroll. J., *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike* (Kölner Universitäts-Reden, 27), Köln, 1931.
Kroll, J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (1932) (retipărire), Darmstadt, 1963.
Lagrange, P.M.J., *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905^2.
Leemans, E.A., *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten,* Brussels, 1973.
Levi, D., „Mors voluntaria. Mystery Cults on Mosaics from Antioch", în *Berytos*, 7-8/1942, 43, pp. 19-55.
Lewis, I.M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth (1971), 1978.
Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire,* Le Caire, 1956 (există o retipărire a acestei foarte rare cărţi, în „Études Augustiniennes", 1978).

Lods, A., „De quelques récits de voyage au pays des morts”, în *Comptes rendus. Acad. d'inscriptions et Belles-Lettres,* Paris, 1940.

Macrobii *Commentarii in Somnium Scipionis,* ed. J. Willis, Leipzig, 1963.

Maier, J., „Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und «Gnosis»”, în *Kairos,* 5/1963, pp. 18-40.

Marchand, J., *L'autre monde au Moyen Âge. Voyages et visions*, Paris, 1940.

Mastandrea, P., *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone*, Leiden, 1978.

Méautis, G., *Recherches sur le Pythagorisme,* Neuchâtel, 1922.

Meuli, K., „Scythica”, în *Hermes*, 70/1935, pp. 121-76.

Millik, J.T., *The Books of Enoch*, Oxford, 1976.

Moore, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim,* 3 vol., Cambridge, 1946-48.

Moraldi, L.. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 vol., Torino, 1971.

Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., München, 1950.

Nock, A.D. & Festugière, A.J., *Corpus Hermeticum*, vol. I, Paris, 1960.

Numenius, *Fragments,* ed. par E. Des Places, Paris, 1973.

Nyberg, H.S., *Die Religionen des Alten Iran.* Trad. germană de H.H. Schaeder, Leipzig, 1938.

Olerud, A., *L 'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon,* Uppsala, 1951.

Onians, R.B., *The Origins of European Thought,* Cambridge, 1951.

Oracula Chaldaica, *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, ed. par E. Des Places, Paris, 1971.

Orbe, A., „Variaciones gnósticas sobre las alas del alma (A proposito de Plot. II 9. 3, 18-4, 12)”, în *Gregorianum,* 35/1954, pp. 18-55.

Origène, *Contre Celse*, ed. et tr. par M. Borret, 4 vol., Paris, 1967-69.

Palache, J., *Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken*, Leiden, 1920.

Peterson, E., *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Roma-Freiburg-Wien,

1959.
Piccaluga, G. (Ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich,* Roma, 1980.
Plutarch, *Moralia*, vol. VII, ed. by Ph. H. De Lacy and B. Einarson, London-Cambridge, Mass., 1959; vol. XII, ed. by H. Cherniss and W.C. Helmbold, 1957.
Plutarh, *Plutarchi Liber de sera numinis vindicta. Accedit Fragmentum eidem vindicatum apud Stobaeum*, ed. D. Wyttenbach, Lugduni Batavorum, 1772.
Plutarque, *Le démon de Socrate*, ed. par A. Corlu, Paris, 1970.
Porphyrii *Opuscula selecta*, ed. A. Nauck, Hildesheim, 1963[3].
Proclus, *Commentaires sur le Timée*, tr. par A.J. Festugière, 5 vol., Paris, 1966-68.
Proclus, *Elements of Theology*, ed. by E.R. Dodds, Oxford, 1963[2].
Quispel, G., *Gnostic Studies*, 2 vol., Istanbul, 1974-75.
Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München, 1926.
Reilzenstein, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (retipărire), Darmstadt, 1966.
Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (1927[3]), Stuttgart, 1956.
Reitzenstein, R., *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn, 1921.
Reitzenstein, R. und Schaeder, H.H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (1926), Darmstadt, 1965.
Robinson, J.M. (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977.
Rohde, E., *Psyche,* Engl. tr. by W.K.C. Guthrie, New York, 1966.
Rougier, L., *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959.
Rougier, L., *Celse contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'Empire Romain*, Paris, 1977.
Rowley, H.H., *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, London-Redhill, 1947[2].
Rudolph, K. (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Stuttgart, 1975.
Russell, D.S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,*

London, 1964.
Schaeder, H.H., v. Reitzenstein.
Scheftelowitz, I., *Die altpersische Religion und das Judentum. Unterscheide, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen*, Giessen, 1920.
Schenke, H.M., *Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi,* Göttingen, 1962.
Schmidt, C., *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus,* Leipzig, 1892.
Schmidt, C. und Till, W., *Koptisch-gnostische Schriften I: Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû: Unbekanntes altgnostisches Werk*, Berlin, 1954^2 (tr. engl. de V. MacDermott, Leiden, 1978).
Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism,* New York, 1954.
Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960.
Segal, A.F., „Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism. Early Christianity, and their Environment", în *ANRW* II, 23, 2, hrgg. von W. Haase, Berlin-New York, 1980, pp. 1333-94.
Söderblom, N., *La vie future d'après le Mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, Paris, 1901.
Soury, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.
Tardieu, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5), Paris, 1974.
Till, W., v. Schmidt, C.
Tisserant, E., *Ascension d'Isaïe. Trad. de la vers. éthiopienne, avec les principales variantes des vers, grecque, latines et slave,* Paris, 1909.
Turcan, R., *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra,* Leiden, 1975.
Van den Broek, R., „The Creation of Adam's Psychic Body in the

Apocryphon of John", în Van den Broek, R.-Vermaseren, M.J. (Eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden, 1981, pp. 38-57.

Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945.

Vermaseren, M.J., *Corpus Monumentorum et Inscriptionum Religionis Mithriacae*, I-II. The Hague, 1956-1960.

Vermaseren, M.J., *Mithriaca IV: Le Monument d'Ottaviano Zeno el le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden, 1978.

Vermaseren, M.J. & Van Essen, C.C., *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventine*, Leiden, 1965.

Vernière, Y., *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977.

Violet, B. (Ed.), *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra),* I. Teil: *Die Überlieferung,* Leipzig, 1910.

Violet, B. (Ed.), *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutschen Gestalt* (împreună cu Gressmann), Leipzig, 1924.

Wahl, O. (Ed.), *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio Beati Esdrae*, Leiden, 1977.

Waszink, J.H. (Ed.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Leiden, 1962.

Waszink, J.H., „Porphyrios und Numenios", în *Entretiens sur l'Antiquité classique,* tome XII: *Porphyre,* Fondation Hardt, Genève, 1966, pp. 33-78.

Wehrli, F., *Die Schule des Aristoteles*, vol. VII: *Herakleides Pontikos,* Basel, 1953.

West, E.W., v. Haug.

Widengren, G., *Muhammad, The Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955.

Widengren, G., v. Brandt, W.

Wunderli, P., *Études sur le livre de l'Eschiele Mahomet, Winterthur, 1965.*

Zaehner, R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Oxford,

1961.